





















# النشر الطيب

## على شرح الشيخ الطيب

لشريف المذنب العلامة الغطريف الأصولي المحقق البركة سيدي  
إدريس بن أحمد الحسني الوزاني أصلاً الفاسي داراً ومنشأً  
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه : قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تكميلاً للفائدة مفصلاً لا ينفهما بجدول

عنى بتصحيحه مؤلفه رحمه الله تعالى

## جزء الثاني

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاي علي بن سيدي الحاج عبد السلام الوزاني  
والحاج محمد بن عبد الواحد التازي وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيراً



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وسلم

(وإستحیل) فی حقہ تعالیٰ (ضد هذه الصفات) الواجبة أى منافیها ومقابلها وهو أعم من الضد

قال ظم رحمه الله تعالى (وإستحیل ضد هذه الصفات) هذا هو القسم الثالث مما یجب علی المكلف معرفته وهی المستحیلات وتسمى التنزیهات ولا شک فی علم استحالة هذا القسم من وجوب القسم الاول له تعالى وإنما تعرضوا له لعدم اكتفائهم بدلالة التزام ولا بدلالة التضمن فی هذا العلم ثم إن المستحیلات أضداد لکمالاته تعالى التي لانهاية لها فاضدادها كذلك لكن مانصب علیه دلیل عقلي أو نقلی من الکمالات وهی العشرون صفة کلفنا بمعرفته وبعرفة ضده تفصيلا ومالم ينصب علیه دلیل لانكلف به تفصيلا بل إجمالا فنعقد أن کمالاته تعالى لانهاية لها وإستحیل علیه اضدادها وضابط هذا القسم ما أشار الیه ابن التلمسانی بقوله إذا سئل المرء عما إستحیل فی حق ربه فالقول الجملي فيه أن کل ما یؤدی الى إمكانه أو حدوثه أو قصور فی صفاته فالرب تعالى منزہ عنه ه وقال القاضی فی الشفاء لاند کر من التنزیه إلا ما ادعاه معاند وذ کر شيء لم يدع فيه سوء أدب ه وقد جرى علیه اللقانی فی جوهرته حيث قال :

وإستحیل ضد ذی الصفات فی حقہ کالکون فی الجهات

وقال سیدی العربی فی مراصده :

والمستحیل ضده وقد کنی عن ذکره مفصلا ان عرفا

وکذا تسی فی صغری الصغری حيث قال وأما المستحیل فی حقہ تعالیٰ فکل ما ینافی هذه الصفات الواجبة ولم یزد علیه شیاً وعایه فلا یتعین ذکر هذه الاضداد مفصلة ثم إن السین والتاء فی قوله وإستحیل قيل للطلب أى یطلب من المكلف أن یحیل ذلك علی الله تعالى واستبعده السکتانی قال لأن الطلب الذی یدل علیه السین والتاء إنما یكون من فاعل الفعل نحو استغفر وما هنا ليس كذلك إذ لیست المعنی وما یطلب من المكلف أن یحیل علی الله تعالى والذي یظهر أنهما لمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وحآل المعنی وما یقبل الاحالة والنفی عن الله تعالى عشرون



الاصطلاحى فان الحكماء قالوا كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فمثلان والاختلافان وقسموا الخلافين إلى متقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بأنهما أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة فيدخل في المتقابلين نحو الأبوة والبنوة لأنهما وإن صح اجتماعهما في ذات واحدة فمن جهتين مختلفتين كأبوة زيد وعمرو وبنوته لبكر فليسا من جهة واحدة ثم قسموا المتقابلين إلى أربعة أقسام لأنهما إما وجوديان أم لا والوجوديان إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر

صفة ه ونحوه يقال في كلام ظم أى وبما يقبل الاحالة والنفي عن الله تعالى ضد هذه الصفات ونال ط فيه إيهام أن هذا وصف عرضى من تأثير الغير فلا يشمل الاستحالة الذاتية فالظاهر أنها زائدتان وإن الاستحالة هي الاحالة كما يفيد كلام ق ه ومن جملة ذلك قوله وكل ما تحول أو تغير من الاستواء إلى العوج فقد حال واستحال ه وفي المصباح واستحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه وحال يحول مثله ه وح فلا حاجة للتكلف بجعلها للطلب أو المطاوعة ولعلمهم إنما ارتكبوا ذلك محافظة على الأصل من عدم الزيادة (قوله) في حقه تعالى أى على ذاته ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والاضافة للبيان لأن الحق اسم من أسمائه تعالى أى حق هو هو ويحتمل أن فى باقية على معناها والمراد من الحق الحكم الواجب له تعالى فالاضافة حقيقية والمعنى حال كون استحالة ما ذكر مندرج فى الحكم الواجب له تعالى وعلى هذا اقتصر عبد السلام فى شرح الجوهرة وسلمه الأثير (قوله) منافيا الخ أى فالمراد بالضد هنا المعنى اللغوى وهو مطلق المنافي وجوديا كان أو عدميا وليس المراد خصوص المعنى الوجودى كما هو اصطلاح المناطقة وذلك لأن هذه الصفات منها ما هو من تقابل الضدين بالمعنى الاصطلاحى كالتقابل بين العجز والقدرة ونحوهما من صفات المعانى وكذا الوجدانية ونفيها ومنها ما هو من تقابل الشيء والاشخص من تقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم بناء على القول بثبوت الاحوال وأما على القول بنفيها فمن تقابل الشيء والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث كما يأتى عند ذكر كل مقابل (قوله) وهو أعم الخ أى لانه يشمل انواع المنافات الاربعة تنافى النقيضين وتنافى العدم والملكية وتنافى الضدين وتنافى النقيضين ووجه الحصر فيها هو ما أشار له ش بقوله لأنهما إما وجوديان أم لا الخ قوله فان الحكماء أى المناطقة وحاصل ما ذكره ش أقسام ستة مثلان وخلافان غير متقابلين وضدان ومتضايان وعدم وملكية ونقيضان وهذه الاربعة الاخيرة هي الخلافان المتقابلان ووجه الحصر فى الستة أن المعنيين اما ان يشتركا فى تمام الماهية كاليابض والبياض فالمثلان وهما لا يجتمعان عند أهل السنة خلافاً للحكماء والمعتزلة لان المحل لوقبل المثليين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده فلو قبل المثليين لجاز وجود أحدهما فى المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان



فهما المتضايغان كالأبوة والبنوة وكالفوقية والتحتية والقلة والكثرة والكلية والجزئية وإما أن لا يتوقف فهما الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض وغير الوجودين إما أن يكون أحدهما

وهو محال أو لا يشتركان في تمام الماهية فاذا اختلفت ماهيتهما فاما ان يصح اجتماعهما كالياض والحركة فالخلافان غير المتقابلين أو لا يصح اجتماعهما فالخلافان المتقابلان هذا سبب تسميتهما بالمتقابلين وقوله في زمن واحد احترز به عن اجتماعهما في ذات واحدة من جهة واحدة لكن في زمنين كالبحر والعمى فلا يقدح في كونهما متقابلين وقوله في ذات واحدة احترز به عن ذاتين كوجود البصر في ذات زيد والعمى في ذات عمرو وقوله كابوة زيد لعمرو الخ فزيد ذات واحدة اجتمعت فيها الأبوة والبنوة في زمن واحد لكن من جهتين قوله أولا هذه العبارة تصدق بالوجودى والعدمى وبالعدمين بخلاف قول بعضهم إما وجوديان أو أحدهما وجودى والآخر عدمى فانه يفيد ان المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عايه كما قاله السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع واللامتناع والاعمى بمعنى رفع العمى وسماه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد الأقسام على الأربعة المذكورة (قوله) فهما المتضايغان أى فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف عقلية أحدهما على تعقل الآخر والمراد بالوجود فيهما أن كلامهما ليس معناه عدم كذا لأنهما موجودان في الخارج لأن التحقيق أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن أنظر د نخرج بقولهم الوجوديان النقيضيان والعدم والمالكة بقولهم ويتوقف الخ الضدان كالحركة والسكون وقوله كالأبوة هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوة هي كونه متولدا عن آخر من نوعه (قوله) فهما الضدان أى فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر قال سى فقوله المعنيان يؤخذ منه أن التضاد الاصطلاحي لا يكون بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى وقوله الوجوديان أى بحيث يمكن رؤيتهما وهو وصف كاشف لأن صفة المعنى لا تكون إلا كذلك وخرج به النقيضان والعدم والمالكة وقوله بينهما غاية الخلاف فسر سى بمطلق التنافى بأن لا يجتمعان فشم البياض والصفرة والبياض والحرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالياض مع السواد وأما البياض مع الصفرة فتنافیان فقط لامتضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال وهذا أصل حقيقة التضاد وإن كان الأول مشهورا وقوله ولا يتوقف الخ زيادة في الايضاح بالتنصيص على اخراج المتضايفين لأنه ربما يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ما ليس عدميا فيشمل المتضايفين وقال بعضهم المراد بقولهم الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين في الخارج فقط أو في الذهن فقط أو فيها فيحتاج إلى اخراج



وجوديا والآخر عديميا واعتبر فيه قبول محله للوجودي فهما الماسكة والعدم كالبصر والعمى والحياة والموت أولا يكونا كذلك بأن يكون أحدهما سلبا للآخر فهما المتناقضان كالحياة واللا حياة والعمى والاعمى إذ عرفت هذا فاعلم أن الناظم رتب هذه المستحيلات حسب ترتيبه مقابلاتها الواجبات فجاءت على عددها ثلاثة عشر فقال (العدم) مقابل الوجود (والحدوث) مقابل القدم وهو الوجود بعد العدم

المتضايقين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله) فهما الماسكة الخ الماسكة عبارة عن الأمر الوجودي القائم بالشئ كالبصر القائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الماسكة عن المحل الذي شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها والتمثيل بالبصر والعمى والحياة والموت مبنى على مذهب الحكماء وأما عند المتكلمين فالعمى وصف وجودي قائم بالعين كالبصر فالتقابل بينهما من تقابل الضدين وكذا الموت وصف وجودي قائم بالعدم والمعتبر في تقابل العدم والماسكة أن يكون محل العدم قابلا للماسكة وقت انتفائها ولا يكتفى كون المحل قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها انظر د وعرف سى العدم والماسكة بقوله هما ثبوت أمر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم والماسكة مقيد بنفي الماسكة عن شأنه أن يتصف بها وفي النقيضين لا يتقيد بذلك قال د مفاد العبارة ان بين العدم والماسكة والنقيضين عمومًا وخصوصًا مطلقًا مع أن بينهما التباين والحاصل ان العدم والماسكة ملحوظ فيهما الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الماسكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضان ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط في كونه نقيضًا ان لا يكون شأنه الثبوت (قوله) فهما المتناقضان الخ ذال سى النقيضان هما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها قال د يحتمل أن يكون تعريفًا للتناقض في المفردات كما هو الموضوع هنا نحو شجر ولا شجر وزيد ولا زيد ويحتمل أن يكون تعريفًا للتناقض مطلقًا فيشمل التناقض في القضايا نحو زيد قائم زيد ليس بقائم بأن يقال ثبوت أمر أى في نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أى في نفسه أو عن غيره ويكون قصد زيادة الفائدة باندراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها ثم قال إن قلت التعريف غير مانع لصدته على العدم والماسكة نحو عمى وبصر لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للماسكة أم لا قلت لا نسلم ذلك لأن المراد بقوله نفيه رفعه بأداة النفي فيخرج نحو بصر وعمى لأن نفي بصر لا بصر واما عمى فليس نفيًا له وان كان مساويًا لنفيه وتعريف العدم والماسكة بانه ثبوت أمر ونفيه هو من التعريف بالمزوم وإرادة اللازم لانه يلزم من نفي البصر عما من شأنه البصر والعمى فأطلق وأريد به العمى فافهم ذكره الملوى ه الخ قال ظم العدم الحدوث الخ اعلم ان ما كان من الصفات الواجبات دليله عقلي كان ضده كذلك وما كان منها دليله سمعي كان ضده كذلك (قوله) مقابل الوجودى من تقابل الشئ مالاخص من نقيضه لان نقيض الوجود لا وجوده ويصدق بالعدم



والإلاه منزّه عنه ولهذا أبطل ألوهية الأصنام بمخلوقيتها فقال أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون وقال : إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم هذا الحدوث إنما هو وصف ( للحادثات ) المخلوقات فيتنزه عنه الخالق ( كذا الفناء ) وهذا مقابل البقاء يستحيل في حقه تعالى ولذا جعل فناء كل ماسواه وبقائه وحده دليل نفى الألوهية عن كل ماسواه وانفراده بها في قوله كل شيء هالك إلا وجهه . فإن هذه الجملة سيقت دليلاً على الوحدة التي تضمنها قوله : ( ولا تدع مع الله إلهاً آخر ) لا إله إلا هو . والدليل مشتمل على المدلول فصارت جملة كل شيء هالك إلا وجهه في معنى بدل الاشتمال بما قبلها أعني جملة لا إله إلا هو فيبينهما كمال الاتصال ولهذا لم تعطف الثانية على الأولى كما في قوله :

والثبوت على القول بثبوت الأحوال وأما على نفيتها فالعدم مساو لنقيض الوجود فيكون من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه ومنه القدم والحدوث لأن نقيض القدم لا قدم وهو يصدق بالحدوث أي الوجود بعد العدم وبالإعدام الألفية ( كذا الفناء ) ويقال له طرو العدم أي حصوله بعد أن لم يكن قال سى واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين وهما الحدوث وطرو العدم لأن العدم إذا كان مستحيلاً لا يتصور إلا سابقاً ولا لاحقاً وهذا تعرف أن وجوب الوجود له تعالى يستلزم وجوب القدم والبقاء هو في المواقف لما ثبت أن الصانع واجب ثبت أنه أزلي أبدي هـ ( قوله ) مقابل البقاء أي من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه لأن نقيض البقاء لا بقاء وهو مساو للفناء فيستحيل عليه تعالى الفناء ولو بمجرد القبول من غير حصول وهو البقاء الواجب عرضاً كبقاء المستثنيات السبع فبقاؤه تعالى واجب بالذات ( قوله ) والدليل مشتمل الخ هذه قاعدة في كل دليل لا بد أن يكون متضمناً للمدلول والا لم يدل عليه وبيان ذلك هنا أن قوله تعالى : كل شيء هالك إلا وجهه : متضمن لواحديته تعالى فهلاك ماسواه تعالى وبقاؤه وحده على عمر الدهور والأزمان متضمن لانفراده بالألوهية ( قوله ) في معنى بدل الاشتمال الخ أي فهو وزان حسن في أعجبتني الجارية حسنها وقوله فيبينهما كمال الاتصال الخ هو من مباحث الفصل والوصل الذي هو أعظم علم المعاني خطراً وأصعبه مسلكاً وأدقّه مأخذاً حتى قصر أبو علي الفارسي البلاغة على معرفة الوصل والفصل ثم إن الوصل هو عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك العطف ( قوله ) ولهذا الخ الإشارة تعود لكمال الاتصال وقوله لم تعطف الخ أي وترك العطف هو الفصل كما مر وكذا يجب الفصل صناعة لشبه كمال الاتصال بين الجملتين كما يأتي د ش أو لكمال الانقطاع بينهما بدون إيهام الفصل بخلاف المقصود كأن تكون إحداها خبرية معنى والأخرى انشائية معنى نحو مات فلان رحمه الله تعالى أو لشبه كمال الانقطاع فإن كان بين الجملتين كمال الانقطاع مع الإيهام أو التوسط بين الكمالين فالوصل متعين



أقول له ارحل لا تقيم عندنا فصل لا تقيم ولم يعطفه على ارحل لما بينهما من الملازمة بالزوم ويجوز أن تكون جملة كل شيء هالك إلا وجهه مستأنفة جوابا لسؤال اقتضته الأولى كأنه لما قيل لا إله إلا هو قيل ما دليل ذلك فأجاب بقوله كل شيء هالك إلا وجهه ففصلت الثانية عن الأولى لما بينهما من شبه كمال الاتصال كقوله .

قال لي كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

وقال تعالى : ( كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ) (والافتقار عنه) في المستحيلات وهو مقابل الغنى المطلق فيستحيل افتقاره إلى محل أو مخصص أو طاعة أو شيء من الأشياء كما مر ومن ذلك الوسائط والأسباب لا يفتقر إلى شيء منها وما وسط فيه واسطة أو سببه عن سبب فباختياره حسبما اقتضته حكمته ففائدة بعثة الرسل إنما هي للخلق وكذا نزول الوحي بواسطة المالك وتسخير الملائكة

فهذه ستة أحوال أشار لها في التلخيص بقوله فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام أو كمال الاتصال أو شبه أحدهما فكذلك أي يتعين الفصل وإلا أي بأن لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام ولا كمال الاتصال ولا شبه أحدهما فالوصل أي متعين أنظر ما يتعلق بهذه الأحوال في التلخيص إن شئت ( قوله ) كما في قوله أقول له ارحل الخ قال في التلخيص فان المراد به كمال إظهار الكراهية لاقامته وقوله لا تقيم عندنا أو في بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيده أي الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفي حيث يقال لا تقيم عندي ولا يقصد كفه عن الإقامة بل مجرد كراهية حضوره قاله السعدو تمام البيت : وإلا فكن في السرو والجهر مسلما : أي إن لم ترحل فكن على ما يكون عليه المسلم من استواء الحالين في السرو والجهر ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى : إتبعوا المرسلين إتبعوا الآية فان المراد حمل المخاطبين على إتباع الرسل ( قوله ) ويجوز أن تكون الخ أي فالآية كما يصح أن يمثل بها لكمال الاتصال يصح أن يمثل بها لشبه كمال الاتصال وهو أن تكون الجملة الثانية جوابا عن سؤال اقتضته الجملة الأولى فتزل الأولى منزلة السؤال فتفصل منها الثانية كما يفصل الجواب عن السؤال ويسمى الفصل لذلك استئنافا وكذا الجملة الثانية ويقال فيها أيضا مستأنفة والاستئناف ثلاثة أضرب لأن السؤال إما عن سبب الحكم مطلقا كما في البيت عند ش أي ما بالك عليل أو ما سبب علتك وإما عن سبب خاص نحو : وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء كأنه قيل هل النفس أمارة بالسوء وإما عن غيرها نحو : قالوا سلاما قال سلام أي فما قال إبراهيم في جواب سلامهم فقيل قال سلام أي حياهم بتحية أحسن لكونها بالجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبوت : قال ظم والافتقار . هو بالنصب كما أشار إليه ش أي عد الافتقار في المستحيلات قال في الإلفية : واختير نصب قبل فعل ذي طلب ( قوله ) وهو مقابل الغنى الخ أي من قهابل الشيء والمساوي لتقيضه ( قوله ) ففائدة بعثة الرسل الخ



في تنفيذ الأوامر وإلا فهو غني عن جميع ذلك وكيف لا وهو الذي أو جدتهم واستعملهم في ذلك ففعلهم له ليس بحولهم وقوتهم بل بقدرته وإرادته وهم مظاهر لتلك الأفعال فقط فحملة العرش مثلاً هم والعرش محمولون بقدرته . (إن الله يمسك السموات والأرض) الآية وقوله (ولو لا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض هو مقتضى حكمته ولو شاء لدفعهم بمحض قدرته من غير أن يظهره على أيديهم يريك ذلك قوله . (فهزمهم باذن الله) وقوله : (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) . وهزمه الأحزاب دون هازم من الخلق حتى ذال صلى الله عليه وسلم : وهزم الأحزاب وحده وقوله : وترى الأرض هامة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت هو مقتضى حكمته ولو شاء لاهتزت وربت وأنبتت بدون إنزال ماء والباء في نحو فأنبتنا به جنات فأخرجنا به من كل الثمرات للسياسة العادية الجماعية لا العقلية وخلق الأنساء من الآباء والأمهات والثمار من الأشجار هو مقتضى حكمته ولو شاء لحاق ذلك بدون ذلك كالذباب والبعوض والناموس وأي مناسبة بين الثمار الرطبة الحلوة وبين الأعواد اليابسة المرة حتى تخرج عنها وأي مناسبة بين الجنين والنطفة حتى يتكون منها وبينه وبين الفرت والدم حتى يتربى بينهما ويحفظ في وعائها وقوله لمريم على لسان عيسى عليه السلام وهزي إليك الجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا . هو مقتضى حكمته ولو شاء لأحضره لها بلاهز ولا نخلة ولقد أحسن القائل :

ألم تر أن الله قال لمريم وهزي إليك الجذع تساقط الرطب

ولو شاء أن تجنيه من غير هزها جتته ولكن كل شيء له سبب

ومما يبين لك أنه تعالى غني عن جميع الأسباب العادية ما تراه من ارتفاع السماء مع طولها وعرضها بغير عمد وإمساك الطير في الهواء بغير مستند والجمام البحر عن الفيضان على الأرض بغير حاجز وتكوين عيسى من غير أب وآدم من غير أب ولا أم وإيقاف الماء وحده أطوادا حتى مرت أسباط بني إسرائيل في قعر البحر يوم اغراق فرعون وإخراج الماء من صم الحجارة على ممر السنين من غير مادة وأي مناسبة بين الماء والحجر فسبحان من هو على كل شيء قدير ويستحيل في حقه تعالى (أن يماثل) بكسر الميم أي أن يشابه الحوادث وهو ضد المخالفة لها فلا مماثلة بينه وبين شيء من الحوادث في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال (و) ولو أجل الحوادث وأجماعها وأجمعها للمحاسن

من هنا إلى المماثلة كله من كلام ابن زكري نقله جس نعم زادش البيتين وأول كلام ابن زكري ويؤخذ من استحالة الافتقار استحالة الولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير وفائدة بعثة النخ (قال ظم وان يماثل) قوله بكسر الميم النخ هذا هو المناسب لقول ظم وخلفه لخلق حيث أسند المخالفة



والكمالات لأن تلك الكمالات شأنها وصم الحدوث وظهرت كسفة الفناء عليها فلا تليق بالقديم ويستحيل مماثلته تعالى للحوادث ولو مع الأفضلية على جميعها لأن المشاركة في أصل الفضل بمائة والزيادة عليها لا تنفيها والتماثل التشارك بين الشئيين في صفات النفس أى التى لا يعقل الشئ بدونها والعالم كله اجرام واعراض تقوم بها فالذات العلية لا تماثل الاجرام والصفات السنية لا تماثل الاعراض

اليه تعالى لكن الأولى قراءته بالفتح مبنى للفعول لأن المماثلة تنسب للأدنى غالباً يقال الوزير لا يماثل السلطان دون العكس بخلاف المخالفة فتنسب للأعلى غالباً مع كونه الفتح أخف ولذا اشتهر على السنة المطلوبة ( قوله ) وهو ضد الخ المراد به اللغوى لأنه مساو لنقيض المخالفة ( قوله ) شأنها أى قبجها وصم الحدوث ذال في المختار : الوصم العيب والعار يقال مافى فلان وصمة هـ ( قوله ) والتماثل الخ قال سى المثلان هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس وهى التى لا تقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان في بعضها أو في العرضيات ليسا بمثلين فزيد مثلاً إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية وهى كونه حيواناً ناطقاً وأما ما ساواه في بعضها كالفرس فليس مثلاً له هـ وتقدم نحوه لش في قوله تعالى : ليس كمثل شئ. وقال د ما ذكره سى من أن المماثل لزيد هو من ساواه في الحيوانية والناطقية وأن حقيقة الانسان والفرس متغايران مذهب الفلاسفة والمناطقية وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردية لا تختلف إلا بالاعراض كالحيوانية والناطقية فهى عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسح الانسان قرداً ونحوه وإلا فلا يجوز تبديل الحقائق واختلاف الاجناس كان يصير العرض جوهرأ والجوهر عرضاً والحركة سكونا واللون طعماً ونحو ذلك هـ ونحوه للشيخ المنجور ونصه جمهور المتكلمين على أن الاجرام كلها متماثلة لا فرق بين نورانها وظلمانها حتى جرم الطين مماثل لجرم القمر لا شترأ كهما في صفات النفس من التحيز وقبول الاعراض الحادثتين حركة وسكون وغيرهما والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرهما وإنما تمايزت بأمر عرضيات كالضوء والظلمة حتى النار والماء والارض والسماء والانسان مماثل لغيره من أجرام الحيوانات والجمادات وما يقال إن الانسان حقيقة والفرس حقيقة أخرى وإنهما تمايزا بأوصاف نفسية فصول كالناطقية والصاهية فذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وعليه جرت المناطقة في جعلهم الحيوان جنساً وما تحته أنواع له مختلفة بالحقاق هـ وذهب المحقق الشيخ القصار إلى أن مثل الناطقية للانسان لا يعقل بدونها فهى ذاتية له وإن كانت عرضية للجرم فان الانسان لبس محض الجرم بل فيه المجرد وهو الروح ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق إذ لا يلزم من تماثل جزئى حقيقتين تماثل الحقيقتين ولاجل هذا الحى لا يقال فيه إنه مثل الميت لأن من حقيقة الحى الحياة فهى وصف له ذاتى لا يعقل بدونها وقس

( ٢ - النشر الطيب : ثانى )



ومنها الأفعال وقد تقدم في المخالفة كثير من وجوه المماثلة المستحيلة ومنها كونه متحيزاً في جهة

على هذا سائر الحقائق ولا يرد على هذا امتناع المسخ وإنه يؤدي إلى انقلاب الحقائق لأنه لا يكون بعد المسخ مثلاً إنساناً وإنما يمسح بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعرض عنها خاصيته مامسح إليه والله قادر على ذلك هـ ثم إن ما اقتضاه تعريف سى للمثلين من أن الصفة النفسية هي الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما مر من أنها هي الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فإن هذا يقتضي أنها خارجة عن الذات كالتحيز للجرم وهو التحقيق كما في المقاصد نبه عليه د (قوله) ومنها الأفعال أي ومن صفاته تعالى الأفعال أي أفعاله ولذا يقال لها صفات الأفعال كالخلق والرزق (وقوله) وتقدم في المخالفة كثير الخ أشار لها هناك بقوله وإن شئت ضرباً من هذا التفصيل الخ وذكر سى هنا عشرة أنواع من المماثلة وهي كونه جرماً أو عرضاً أو في جهة أوله جهة أو في مكان أو في زمان أو محلاً للحوادث أو متصفاً بالصغر أو بالكبر أو متصفاً بالأغراض في الأفعال والأحكام (وقوله) ومنها كونه متحيزاً في جهة الخ قال ابن البناء في مراسمه الجهات لا وجود لها إلا بالنسبة إلى موجود ومحدود بها فالجهات نحو ما توجهت ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار فإن العالم لاجهة له وقال الغزالي في الاقتصاد الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز فالجهات ستة ثم ذكرها ثم قال فكلما قيل فيه جهة فقد قيل إنه في حيز مع زيادة إضافة هـ فليس الله تعالى عن يمين العرش ولا عن شماله ولا أمامه ولا خلفه ولا فوقه ولا تحته وليس له تعالى يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا تحت لأن الجهات الست من عوارض الجسم فوق من عوارض الرأس وتحت من عوارض الرجل وهكذا ومن استحال عليه أن يكون جرماً استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضا لولوازمها وقال السعد في شرح المقاصد الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة أو الجواهر الفردية ومقادير هي الأبعاد وكل مركب محتاج إلى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه إذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لأن معنى الجوهر متمكن يستغنى عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائداً عليه والواجب ليس كذلك وليس في مكان وجهة لأن المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى أو للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوص القدماء في هذه النزيبات مسلك آخر ثم ذكر ذلك واستدل ابن عساكر على نفي الجهة عن الله تعالى بحديث مسلم: أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء. ونقل عن البيهقي أنه



قال سيدى زروق فى شرح القرطبية قيل ليجي بن معاذ أخبرنا عن الله فقال الإله واحد فقيل له وكيف هو قال ملك قادر قيل له أين هو قال بالمرصاد قال له السائل ما سألتك عن هذا قال ما كان غير هذا فهو صفة المخلوق وأما صفة الله تعالى فما أخبرتك عنه (ثم) قال وقد قال أبو عثمان المغربى لبعض أصحابه يوماً لو قال لك أحد أين معبودك ش تقول له قال أقول حيث لم يزل أى حيث كان فى الأزل قال فان قال لك فأين كان فى الأزل ش تقول له قال أقول له حيث هو الآن يعنى كما كان ولا مكان فهو الآن على ما عليه كان يعنى أنه لا شيء معه فى أزله لأن الكل فعله ولا شيء معه فهو الواحد أزلاً وأبداً وقال جعفر بن محمد: من زعم أن الله فى شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك لو كان على شيء لكان محمولاً ولو كان فى شيء لكان محصوراً ولو كان من شيء لكان محدثاً وتقدم

قال وبه استدل أصحابنا على نفي المكان لأن من ليس فوقه شيء ولا دونه شيء فليس فى مكان . واعلم أن معتقده الجهة لا يكفر على الصحيح كما قاله عز الدين وقيده النووي بأن يكون من العامة وابن أبى حجرة بماذا لم يقبل عقله غيرها واستدل بحديث السرداء الآتى عند ش قال الشيخ زروق: وفيه نظر . ولعل وجه أنها كانت خرساء فأشارت إلى علو مرتبة معبودها بالإشارة إلى جهة العلو كما يأتى وفصل بعضهم بين أن يعتقد جهة العلو فلا يكفر لشرفها فى الجملة وبين أن يعتقد جهة السفلى فيكفر لخستها وما ينسب لبعض الأئمة من القول بالجهة لم يثبت عنهم أو هو مؤول كقول ابن أبى زيد وهو فوق عرشه المجيد أى فوذية استيلاء وقهر كما مر . (فائدة) قال فى شرح الوسطى عندنا جرم ليس فى جهة وليس له هو جهة وهو كرة العالم إذ لو لم تكن كذلك للزم عدم تناهى الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له هو جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله جهة وهو الانسان فعلم منه أن الجهة خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت لغير العاقل فبالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فبالنظر للمصلى وإذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها . دلكن قال البيجورى : التحقيق أنها ليس خاصة به بل تضاف له ولغيره (قوله) أخبرنى عن الله الخ ظاهر قوله ما سألتك عن هذا وما رد به عليه يحى أنه أراد السؤال عن حقيقة الآله وإن كان ممنوعاً ولعل السائل أراد إختبار عقيدة الشيخ ولذا أجابه بالصفات وقال له آخرأ ما كان غير هذا فهو صفة المخلوق وأنشد جس عقب هذه الحكاية قول القائل :

سبق الزمان فلا يقال متى كان وخلق المكان فلا يقال أين كان

(قوله) لبعض أصحابه الخ هو خادمه محبوب واسمه محمد وفى آخر الحكاية أنه لما أجابه بذلك خلع عليه أبو عثمان قميصه وإنما سأله عن ذلك اعتناء بهذه العقيدة فان كان يعتقد الجهة نهاه عن ذلك وفى رسالة القشيري : سمعت أبا بكر بن فورك يقول سمعت أبا عثمان المغربى يقول كنت أعتقد بمكة شيئاً من



الكلام في قوله تعالى : (الرحمان على العرش استوى) وهو معكم : (أأنتم من في السماء) الآية وفي الرسالة القدسية للغزالي وأما رفع اليد عند السؤال إلى جهة السماء فلا تنها قبله الدعاء وللإشارة إلى ما هو وصف المدعو من الجلال والكبرياء شبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء وأنه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء وفي شرح الرسالة للقاشاني والفاكهاني على حديث من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله الخ إن حكمة رفع الطرف إلى السماء شغل النظر بأعظم المخلوقات المربية لنا . وللأعراض بالقلب والقالب عن كون الدنيا ليكون أدعى لحضور القلب ومواطاة لشهادة اللسان بما يشاهد من آثار قدرة خالق البريات وبديع السموات ولا تنها قبله الدعاء وقال السهيلي على حديث السوداء وهي أمة قال سيدها وهو معاوية بن الحكم السلمي يا رسول الله ان على رقبة أفأعتق هذه فقال لها أين الله قالت في السماء قال من أنا قالت رسول

أحاديث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلك عني فكتبت إلى أصحابنا إنني أسلمت إسلاماً جديداً ه ولعله لأجل ذلك سأل تلميذه عن هذه العقيدة (قوله) وفي الرسالة القدسية الخ لما كان رفع اليدين عند الدعاء إلى السماء يتوهم من ثبوت الجهة لله تعالى وكذا رفع البصر عند تمام الوضوء مع ورودهما في الأحاديث أشار ش إلى الجواب عن ذلك وما ذكره الغزالي في الرسالة ذكره أيضاً في الاقتصاد في علة رفع اليدين في الدعاء وفي رفع البصر في الوضوء وزاد في الأول علة ثالثة وهي أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة وخزائن النعم السموات وخزان الأرزاق الملائكة وهم في السماء والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الأرزاق فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بفرقتها على باب الخزانة مالت قلوبهم ووجوههم إلى جبتها وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة ه بنح وقال السعد في شرح المقاصد فان قيل إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة بثبوت ذلك من غير أن يقع فيها تصريح بنفي ذلك أجيب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في جهة كان الانسب في خطابهم ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع شبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء بل من جهة أن السماء قبله الدعاء إذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار ه (قوله) على حديث من توضأ الخ هذا الحديث شاهد لرفع الطرف إلى السماء عند الوضوء وقوله فقال أشهد أن لا إله إلا الله الخ تمام الحديث وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء ولم يذكر ش دليل رفع اليدين إلى السماء في الدعاء لشبهة ذلك مع أنه ليس مقصوده الاستدلال على الأمرين معا وقد ثبت رفع اليدين في نحو مائة حديث أفرد بها المنذري والسيوطي



الله ذال اعتقها فانها مؤمنة يجوز السؤال بأين عن الحق اختباراً كما في هذا الحديث ويجوز أيضاً على معنى أين ملكوته ومنه حديث أحمد وغيره عن إبي رزين قال قلت يا رسول الله أين كان الله قبل أن يخلق خلقه قال كان في عمامة ما فوقه هواء وما تحته هواء العمامة السحاب فالسؤال عن مستقر الملائكة وغير ذلك ويشتنع إن أريد السؤال عن محل ذاته حقيقة وهو سؤال فاسد لا يحجب سائله الا ببيان

بتأليف وذكر النووى في الاذكار وشرح المذهب جملة منها وكذا السيوطى في التوشيح وبه جرى العمل قال في العمل الفاسى :

كذا المثنى تعقب المعقبات مع رفعه الا يدي بأثر الصلوات

أنظر ط آخر الجزء الأول من حاشيته على م (قوله شغل النظر الخ مقتضى هذه العلة قصر رفع الطرف على الحالة التي نشاهد فيها السماء عند الضوء وأما من توضع تحت سقف مثلاً فلا يطلب بذلك كما أشار إليه سيدى عبد القادر الفاسى في أجوبته قال وأما على أن السماء قبة الدعاء فقد يقال يرفع طرفه لأن المراد بالسماء في الحديث جهة العلو التي هي أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقاد فيكون معظمها بقباه وبصره ولسانه قوله وللأعراض الخ ظاهر في قصر الرفع للطرف على من توضع تحت السماء من غير حائل قوله قالت في السماء الخ ظاهره أنها تكلمت بذلك وصرح الغزالي في الاقتصاد والسعد في شرح المقاصد بأنها كانت خرساء ذال في الاقتصاد وأما حكمه عليه السلام بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان ومن يعتقد أن الإله في بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام فمعنى قالت حينئذ أشارت وقد يطلق القول على الإشارة كما في خبر فقال بيده هكذا واعلم أن هذا الحديث وكذا ما بعده من التشابه لأن الله تعالى لا يسأل عنه بأين كما مر وإنما يرتكب لأجل اختبار عقيدة المخاطب عند الحاجة إلى ذلك كما ذاله السهيلي (قوله) فيجوز السؤال الخ هذا هو مقول السهيلي اختصره ش ونقله ابن غازى في تكميل التقييد مبسوطاً قال ولا بى قاسم السهيلي كلام حسن قال السؤال بأين ينقسم إلى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لا يجوز فالأول السؤال على جهة الاختبار للمسؤل كسؤاله عليه السلام للامة الثانية السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه مثل سؤال السائل للنبي عليه السلام أين كان ربنا الحديث فهذا السؤال فيه حذف وإنما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه وإذا جاز أن يعبر عن إذاية أوليائه بقوله يحاربون الله جاز أن يعبر أيضاً باسمه تعالى عن ملائكته وسلطانه الثالث السؤال بأين عن ذات الرب تعالى فهذا سؤال لا يجوز وهو فاسد لا يحجب عنه سائله الا ببيان فسادة الى آخر ما عند ش أنظر بنا في باب الطهارة (قوله) ومنه حديث أحمد أى وابن ماجه والترمذى وحسنه والطبرانى



فساده كما قال سيدنا علي لمن ساله أين الله إن الذي أين الآين لا يقال فيه أين يعني إذا عرفته كما يجب عرفت أنه على ما كان عليه قبل أن يخلق الآين ومثل هذا السائل من سأل عن لون العلم وطعم الظن والشك فيقال له إذا عرفت معانيها استحال منك هذا السؤال لأن اللون والطعم من صفات الأجسام دون المعاني ه والجواب الذي أشار إليه أعني الاختبار إيضاحه قول السيوطي في الديباج إن المراد امتحانها هل هي موحدة تقربان الخالق المدبر هو الله وحده الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى له المصلي استقبل الكعبة وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما أنه ليس منحصر في جهة الكعبة بل لأن السماء قبله الداعين كما أن الكعبة قبل المصلين أم هي من عابدا لا وثن الأرضية ه ولا يخفى أنه لم يجب عن قولها في السماء وتقريره صلى الله عليه وسلم ذلك فكأنه فهم أنها تشير إلى علو معنوى وهو رفعة الشأن والمقدار والله أعلم وفي جواب لابن جلال أنا نعتقد أنه

والسيوطي وفي شرح الأسماء للبيهقي عن حماد بن مسامة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حديد ويقال عدس عن أبي رزين العقيلي قال كان النبي ﷺ يكره السؤال فإذا سأله أبو رزين أعجبه قال قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض قال كان في عماء مافوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق العرش على الماء هذا تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع ولا نعلم لو كيعة راويا غير يعلى ووجدته في كتابي في عما أي فوق سحاب أي مدبر آله وعاليا كما قال آمتم من في السماء يعني من فوق السماء ولا صابنكم في جذوع النخل أي عليها وقوله مافوقه هواء الخ أي مافوق السحاب هواء وما تحته هواء وقيل إن ذلك من العماء المقصور وهو لا شيء أي لا شيء ثابت فانه مما يعنى على الخلق بكونه غير شيء فكأنه قال قبل أن يخلق خلقه ولم يكن شيء غيره ثم قال مافوقه هواء ولا تحته هواء أي ليس فوق العماء الذي هو لا شيء موجود هواء ولا تحته هواء لأن ذلك إذا كان غير شيء فليس يثبت له هواء قال الهروي وقال بعضهم معناه أين كان عرش ربنا فحذف اختصارا يدل عليه وكان عرشه على الماء ه نقله العلمى في نوازل عن سيد عبد القادر الفاسي رضى الله عنه وقوله أين كان عرش ربنا هو تأويل السهيلي لكن أن فسرنا قوله ﷺ كان في عماء الخ بأن المعنى كان ولا شيء معه لا يحتاج قول أبي رزين أين كان ربنا إلى تقدير وهو من القسم الممتع وإنما أجازته النبي صلى الله عليه وسلم لعلمه بأن السائل حريص على التعليم ولذلك كان يجب سؤاله مع كونه قريب عهد بجاهلية وأبو رزين بفتح الراء اسمه لقيط بن عامر صحابي مشهور (قوله) إن الذي أين الآين الخ يعني أن الآينية مخلوقة له تعالى ولا شك أنه كان قبل خلقها لا آينية له وصفاته تعالى النفسية لا تغير فهو قبل أن يخلق الآينية على ما كان عليه قبل خلقها كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه (قوله) في الديباج هو حاشية له على صحيح مسلم بن الحجاج (قوله) وقيل إشارة إلى علو الخ هكذا في بعض النسخ وفي نسخة



تعالى لا داخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لقيام الدليل على ذلك عقلا ونقلا فانظر تمامه في الش وإذا لم يكن متحيزا في جهة امتنع أيضا أن يكون في جهة للجرم كيمين أو شمال أو فوق أو تكون له هو جهة كيمين وغيرها وأما حديث أن المقسطين عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن

صحيحة مانصه ولا يخفى أنه لم يجب عن قولها في السماء وتقريره عليه السلام ذلك فكأنه فهم أنها تشير به إلى علو معنوى الخ وتقدم أن هذا الجواب عن قولها في السماء هو الذي اقتصر عليه الغزالي وكذا ابن يونس قال وقولها في السماء معناه العلو والارتفاع ويرجح ما تقدم أنها كانت خرساء فعرفت بالاشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام وأما الجواب بأنها معذورة لأن عقلها لم يقبل إلا الجهة أخذاً من تقييد ابن أبي جمرة في اعتقاد الجهة وإستدلاله بهذا الحديث فليس بصواب وتقدم أن الشيخ زروق نظر فيه لأن من شرط القياس المساوات والاخرس تقبل منه الاشارة إلى التوحيد اجماعاً ( قوله ) أنظر تمامه الخ قال أما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى . ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ) ولو كان في العالم أو خارجاً عنه لكان مما لا وبيان الملازمة واضح إما في الأول فانه لو كان فيه لصار من جنسه فيجب ماوجب له وأما في الثاني فلأنه لو كان خارجاً للزم اتصاله وانفصاله وانفعاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله عليه السلام : كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه وأما الاجماع فأجمع أهل الحق على أن الله تعالى لا جهة له وأما العقل فقد اتضح لك مما مر في بيان الملازمة في قوله تعالى : ( ليس كمثل شيء ) . والاعتراض بأنه رفع للنقيضين يعني قولنا ليس بداخل ولا خارج ساقط لأن التناقض إنما يعتبر حيث يتصف المحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه وأما حيث لا يصح توأدهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلاً الحائط لا أعشى ولا بصير فلا تناقض لصدق النقيضين فيه لعدم قبوله لهما على البدلية . وكما يقال في الباري أيضاً لا فوق ولا تحت وقس على ذلك هـ بخ وما أجاب به عن دفع التناقض به أجاب الشيخ بناء في أجوبته الحجازية ونحوه لسيدى يحيى الشاوى في حواشى الصغرى وأصله للامام الغزالي في الاقتصاد فانظره إن شئت ونقل المحشى عن أبي حفص أنه قال لا تناقض بين داخل وخارج وإنما التناقض بين داخل ولا داخل وليس خارجاً مساوياً للداخل وإنما هو أخص منه فلا يلزم من نفيه نفيه لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم والأعم لا يستلزم الأخص فان قيل بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل قلنا ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال وهذا مما لا يحيله العقل ويقصر عنه الوهم وهو منشأ الشبه ومثار دعوى الاستحالة ثم نقل بعض كلام الغزالي في الاقتصاد لكن في كلامه رحمه الله تعالى صموبة على المبتدى مع رجوعه لما قاله ابن جلال ( قوله ) وأما حديث الخ لما كان هذا الحديث يتوهم منه



يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا رواه أحمد ومسلم والنسائي فن  
المنشابه ومن تأوله قال معنى عن يمين الرحمان إنهم في حالة حسنة ومنزلة رفيعة يقال أتاه عن يمينه إذا  
أتاه من الجهة المحموده والعرب تنسب الفعل المحمود إلى اليمين وضده إلى الشمال قاله عياض ولنفى توهم  
إرادة الجارحة والجهة قال وكلتا يديه يمين أى كل محل أقام به أو إياه فهو محل كرامة ورضى ويستحيل  
في حقه تعالى (نفي الوحدة) أى انتفاؤها وهو مقابل الوجدانقة بأن تكون ذاته مركبة أو يكون لصفة  
من صفاته نظير قائم بذاته أو بذات أخرى أو توجد ذات تشبه ذاته العلية أو يكون معه مخترع لفعل  
ما خلافا لقول المعتزلة بخلق العبد فعله وما أحسن ما ألجم به سني معتزلياً حيث تناظرا في هذه المسألة  
فقطف المعتزلى تفاحة من شجرة وقال أليس أنا فعلت هذا فقال السني إن كنت فعلته فردها إلى مكانها  
فانقطع وذلك أن القدرة لا بد أن تكون سالحة للضدين وفي التنزيل : هل من خالق غير الله يرزقكم

ثبوت الجهة له تعالى أشار إلى الجواب عنه بأنه من المنشابه فتجربى فيه الأَقوال الثلاثة والمقسطون فسره  
في آخر الحديث بقوله الذين يعدلون الخ وأما القاسطون فهم الجائرون حكى أن الحجاج بن يوسف سأل  
سعيد بن جبر حين جرى به إليه عن حاله مع الرعية فقال له سعيد عادل قاسط فعجب الحاضرون منه  
وظنوا أنه مدحه خوفاً منه ففطن الحجاج بذلك فقال أظنتم أنه مدحنى بل ذمى قال تعالى : ثم (الذين كفروا  
بربهم يعدلون) . وقال : (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً) (قال ظم ونفى الوحدة) بفتح الواو وفسره  
ش بالانتفاء لأنه المحكوم عليه بالاستحالة لا النفي الذي هو فعل الفاعل وإنما كان الانتفاء المذكور محالاً  
لأنه يؤدي إلى محال وهو التعدد والتقابل بين الوحدة ونفيها من تقابل النقيضين (قوله) بأن تكون ذاته  
مركبة أشار به لكم المتصل في الذات وقد مر ذلك والباء يصح أن تكون للتصوير أى تصوير النفي فكأنه  
قال ويتصور نفي الوحدة بكونه مركباً في ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر ويصح أن يكون للسببية  
فكأنه قال ونفي الوحدة بسبب كونه مركباً الخ والأول أظهر (قوله) قائم بذاته أى كعالمين أو قدرتين  
وهو لكم المتصل في الصفات وتقدم أن لكم عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر  
كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كما متصلا فيه تسامح إذ لا مقدار  
حاصل منهما لاستحالة اتصاها وإلا لكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت  
العشرين (قوله) أو بذات أخرى أشار به لكم المنفصل في الصفات (وقوله) أو توجد ذات الخ أشار به  
لكم المنفصل في الذات وفيه رد على المجوس (وقوله) أو يكون معه الخ أشار به لكم المنفصل في الأفعال  
وفيه رد على الطبايعيين والفلاسفة والمعتزلة قال الكيان في حاشية النسفية نقصت المعتزلة من متعاق التوحيد  
أمري خلق الأفعال الاختيارية وتدبر شطر من الحوادث فجعلوا الشيطان مدبره على خلاف المشيئة الإلهية  
(قوله) فانقطع الخ قد يقال إنما انقطع لقصوره وإلا فله أن يقول محل النزاع بيننا الأفعال الاختيارية التي



فغير الله خبر ويرزقكم خبر ثان ولا يجعل غير الله نعتاً لخالق تابعا على المحل لئلا يدل المفهوم على ثبوت خالق غير الله إلا أنه ليس برازق ويستحيل في حقه تعالى (عجز) عن ممكن ما وهو ضد القدرة بالمعنى المصطلح فهو معنى وجودى كالقدرة عند الجمهور لظهور الفرق في الشاهد بين الزمن والمنوع مع اشتراكها في عدم التمكن من الفعل وعند أبي هاشم بينهما تقابل العدم والملكية فالعجز عدم القدرة عما من شأنه ذلك قال وليس في الزمن صفة وجودية تضاد القدرة بل عدم القدرة بخلاف المنوع فإنه قادر وعندنا ليس المنوع بقادر لأن القدرة الحادثة إنما توجد عند مباشرة الفعل لا قبل ذلك وقد

في طوقنا كالقطف وتركه وأما غير الاختيارية كالرد فلا تخالف فيها وقولكم القدرة لا بد أن تكون صالحة للضدين مسلم في القدرة العامة وهي قدرة المولى تعالى وأما القدرة الخاصة بالأفعال الاختيارية فلا تصلح للضدين إلا إذا كانا من قبيل الأفعال الاختيارية كالحركة والسكون والقطف وتركه (قوله) عجز . هذا شروع في اضداد المعاني (وقوله) عن ممكن ما أى عن ممكن أى ممكن سواء كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما ومن ذلك إيجاد مثل هذا العالم وأحسن منه وأفضل فأنعت لممكن مفيد للعموم وقيد بالممكن إشارة إلى أن العجز يتعلق بما يتعلق به القدرة فلا يوصف المولى تعالى بالعجز لاجل عدم تعلق قدرته بالواجب والمستحيل لأن ذلك لا تتعلق به القدرة — ولا العجز كما مر (قال) البيجورى على شيء سئل بعضهم عن قال لا يقدر الله أن يخرجني من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب بأنه لا يكفر لأن خروجه من مملكته مستحيل لعدم وجود مملكة لغيره تعالى والقدرة لا تتعلق بمستحيل فلا ضرر في ذلك كما لاضير في أن يقال لا يقدر الله أن يتخذ ولداً مثلاً قال الأنبا في تقريراته عليه ينبغي أن لا يقال ذلك لايهامه العجز اذ لا يثبت الشيء للشيء أو ينفي عنه إلا اذا كان من وظيفته بل يقال لا تتعلق القدرة بإيجاد الولد مثلاً لكونه ليس من وظيفتها هـ (قوله) فهو معنى وجودى الخ يعنى ان العجز صفة وجودية قائمة بالعجز لا يتأتى معها إيجاد ولا إعدام فينبه وبين القدرة تقابل الضدين لانها معيان وجوديان قال بعض الأشياخ ولو كان العجز هو عدم القدرة لم يختلف في محاله فاختلفه يقتضى بأنه معنى وجودى من قبيل المشكك يقبل الشدة والضعف هـ (قوله) لظهور الفرق الخ قال بعض شراح التهذيب للسعد فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هى إلا أن في الزمن صفة وجودية هى العجز وليست في المنوع هـ ونحوه للشيخ جسـ (قوله) وعند أبي هاشم أى الجبائى وكذا الفخر الرازى تبعاً للفلاسفة والفرق عندهم بين الزمن والمنوع ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر كما أشار له شـ (قوله) وعندنا أن المنوع ليس بقادر أى على الفعل المنوع منه إذ لا فعل له ح حتى تتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التغيير فلم ينكروا — وجودها في المنوع غاية انها لا تتعلق إلا عند الفعل فلا نزاع معنا مع المعتزلة قاله بعض حواشى التهذيب وهو حسن (قوله) لان القدرة الخ هذا (٣ — النشر الطيب : ثانى)



سفه الله أحلام عابد الأصنام وأبطل دعواهم ألوهيتها بالعجز عن أدنى الأفعال فقال: إن الذين تدعون . أى تعبثون . من دون الله . أى غيره وهم الأصنام لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا . له . أى لخلقهم . وإن يسألهم الذباب شيئاً : أى مما كانوا يضمخونهم به من الطيب والزعفران . لا يستقنوه منه . أى يستردوه من الذباب . ضعف الطالب والمطلوب . أى العابد والمعبود وقيل كانوا يضعون الطعام بين أيدي الأصنام فيقع الذباب فيه ويأكل منه ومن علم استحالة العجز في حقه تعالى لم ييأس من المطالب وإن جلت وتوعرت مسالكها وانسدت طرقها وانقطعت أسباب الوصول إليها وانظر قوم موسى حين أدركهم العدو من خلفهم ولم يجدوا إلا البحر بين أيديهم كيف فلقه لهم وأغرق عدوهم فقلب الأحوال بالتوسعة على من كان في الضيق وبالعكس ولقد أجاد القائل .

إذا اشتملت على اليأس القلوب وضاق لها به الصدر الرحيب  
وأوطنت المكاره وأطمأنت وأرست في مكانها الخطوب  
ولم تر لانكشاف الضر وجهها ولا أغنى بحيلته الأريب  
أناك على تنوط منك غوث يمن به اللطيف المسنجيب  
فكل الحادثات وإن تنامت فوصول بها فرج قريب

وانظر أنجاء يونس من بطن الحوت في قعر البحر وموسى من اليم ومن الذباحين وقذبحوا يوم وجوده في اليم سبعين ألف صبي كما في القشيري ومن رأس الاعادى وهو في بيته ومحلّه الخاص وإبراهيم من النار بعد ذنوبه فيها وكان يسمع هولها من مسافة بعيدة وقول حاتم الأصم كنت في غزوة فأخذني ترى فاضجعتي وقعدت على صدرى وجعل يأخذ السكين ليذبحني فلم يشتغل قلبي به بل كنت أنظر ما يحكم الله به بيننا فجاءه سهم من خلفه فطوحه غنى فقمت وذبحته وكم من فقير عاجز ضعيف مبتلى لا يخطر على بال جبره قواه وأقدره وملكه وكم من منهمك في الفجور والفسق والمعاصي لا يخطر على بال خلاصه قربه واجتباؤه وجعله من خاصة أوليائه ومن هنا قال في الحكم : من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ويخرجه من وجود غفاته فقد استعجز القدرة الإلهية . وكان الله على كل شيء مقتدراً وانظر قوله :

لا يسلبه الجبائى لانه من المعتزلة وهم يقولون القدرة الحادثة موجودة قبل الفعل لانها مناط التكليف فلا بد من وجودها عند التكليف وإلا لزم تكليف العاجز وهو باطل واجاب أهل السنة بأن مناط التكليف سلامة الآلات والأسباب انظر المحلى وحواشيه ثم انه على القول الثانى لا يتعلق بشيء لانه وصف عدى وأما على انه وجودى فقال الا شعري انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة بالموجود بالمعنوم خيال فالزم مثلاً عاجز عن القعود لا عن القيام أى عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود فهو عاجز عن أن يدفع القعود عن نفسه ولم تعلق بالقيام المعنوم ورده السعد بأنه



وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها . وقوله : ولقد نصركم الله يندر وأتم أذلة ويؤخذ من استحالة العجز استحالة الأعياء والتعب في الأفعال العظام : ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب : ولم يعى بخلقهن . يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير أى سهل في حقه تعالى ( كراهة ) شيء من الكائنات وهى مقابل الإرادة وفسرها في الصغرى بقوله أى عدم إرادته له فقتضاه أن بينهما تقابل العدم والملكة والمعنى أنه يستحيل وقوع شيء من الكائنات مع كراهته له أى عدم إرادته وأما مع نهيها عنه نهى كراهة تنزيه أو تحريم فلا يستحيل وقوعه بل يقع كثيراً فلا يتوهم أن الكراهة هنا أحد أقسام متعلق الحكم الشرعى ومنها قوله تعالى : كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً : ذال البيضاء أى مبعوضاً غير مرضى لا غير مراد لقيام القاطع على أن

مكابرة لأن العجز عن تقدير كونه وجودياً وإن لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الوجود والمعدوم كالعلم والإرادة فالعجز القائم بالزمان تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولاجل كون العجز يتعلق بالأميرين أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة هـ بنج د ويؤخذ من كلام ش وغيره أن الزمان ليس بقادر اتفاقاً وإنما الخلاف في الزمانية أى صفة وجودية أو هى عدم القدرة وأما الممنوع من الفعل ففيه قولان هل هو قادر أم لا قول ( ظم كراهة ) قال جس جعل الكراهة ضدّاً لإرادتنا التى هى بمعنى الشهوة والميل ظاهر كما يقال اشتى فلان كذا وكرهه وأما جعلها ضدّاً لإرادة القديمة التى هى بمعنى القصد فغير ظاهر كما أشار إليه الشريف ز كرىاء قائلاً قد يقال ضد الإرادة التى هى بمعنى القصد السهوب بواسطة عدم الذكر والعلم فإن من لم يكن ذا كرا ولا عالماً بالشىء لا يصح منه القصد إليه هـ ولهذا فسر في الصغرى الكراهة بعدم الإرادة فقال وإيجاد شىء مع كراهته لوجوده أى عدم إرادته هـ فيتعين تفسير الكراهة في كلام ظم بعدم الإرادة فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة كما قاله السكتانى هـ ونحوه في د ( قوله ) وأما مع نهيها عنه النج قال سى وإنما فسرنا الكراهة بعدم الإرادة احترازاً من الكراهة التى هى من أقسام الحكم الشرعى فتلك يصح أن تجتمع مع الإيجاد فيوجد الله الفعل مع كراهته له أى نهيها عنه أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد إذ يستحيل أن يقع في ملكه ما لا يريد هـ قال د الحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم إرادة الشىء وبغض الشىء وعدم الميل إليه فالأولى هى التى يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر ص الكراهة بذلك لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعاً لتوهم أن المراد بها البغض للشىء وأعلم أن بين الكراهتين عمومًا وخصوصًا من وجه يجتمعان في كفر المؤمن وتنفرد الكراهة العقلية في إيمان الكافر وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالى نهى عنه وقوع إرادته هـ بنج



الحوادث كلها واقعة بإرادته تعالى هو كما يستحيل وقوع ما لم يرد وقوعه يستحيل عدم وقوع ما أرادته يستحيل وقوع ما لم يرد وقوعه وجوزهما المعتزلة ويحكي أن اعرابياً سرفت ناقته فجئ به إلى عمرو بن عبيد القدرى ليدعوه لرفع يديه وقال اللهم ان ناقه هذا الاعرابي سرفت ولم ترد سرقها فردها عليه فقال له الاعرابي بالله عليك يا شيخ كف عني من دعائك هذا قال ولم: قال لانه إذا لم يرد سرقها وتد سرفت فيريد ردها ولا ترد وإذا علمت أن الكل بإرادته حتى الفتن والكفر والمعاصي وإيلاهم الأطفال والبهائم فاعلم أن لي في طي ذلك حكماً لا تحوم حولها العقول فسلم تسلم وإياك أن

(قوله) وكما يستحيل وقوع ما لم يرد وقوعه يستحيل عدم وقوع ما أرادته هكذا في النسخة الصحيحة وفي بعض النسخ وكما يستحيل عدم وقوع ما أرادته يستحيل وقوع ما لم يرد وهي معكوسة لان المناسب تشبيه ما لم يتقدم بما تقدم ووقوع ما لم يرد تقدم له في تفسير الكراهة (قوله) وجوزها الخ أي وقوع ما لم يرد وقوعه وعدم وقوع ما أرادته (قوله) الى عمرو بن عبيد هو من المعتزلة وكان يعتقد فيه الصلاح لكثرة عبادته وقوله ولم ترد سرقها هذا على مذهبهم الفاسد وهو محال عند أهل السنة إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد وقول الاعرابي فيريد ردها ولا ترد الزام لعمرو على مقتضى مذهبه وانه يريد الشيء ولا يقع فالحكاية تضمنت الأمرين اللذين جوزهما المعتزلة (قوله) وإذا علمت أن الكل الخ قال جس فيؤخذ من استحالة وقوع شيء مع كراهيته لوجوده ان ما وقع من الشرور والفتن والمعاصي وظهور أهل الباطل على أهل الحق وأهل الكفر على أهل الايمان وقتل الكفار للانبياء وإذابة الفساق للعلماء والانبياء وظهور الدجال وأجوج ومأجوج وغير ذلك كل ذلك بقضاء الله وقدرته وإرادته ولا يلزم من ذلك ان يرضاه ولا ان ينهى عنه قال في قوت القلوب قال بعض العارفين: الخلق أهون أن يصفوه عز وجل بما لم يردده والله تعالى أعز من أن يرضيه إلا ما أحب ولكنه غضب على قوم في القدم فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الغضب ليحلهم دار الغضب ورضى على قوم في القدم فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الرضى ليحلهم دار الرضى ه قوله . وإيلاهم الأطفال الخ من حكم ذلك حصول الثواب لأبيهم لان ذلك من المصائب التي يثاب عليها الانسان قال إمام الحرمين : شدائد الدنيا بما يلزم العبد الشكر عليها لانها نعم حقيقة (قوله) فاعلم أن له الخ أصله لابن زكري ذكره جس عقب مامر ونصه قال شيخنا في تقييده وفي طي ذلك حكم لا تحرم حولها العقول ويجب التسليم له في ذلك :ولو شاء ريك ما فعلوه . فإياك أن يخالج قلبك إلى آخر ما عند ش وحكى عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنه بلغه وهو بمصر ما وقع في بغداد فانه وقع فيها السيف أربعين يوماً قتل ألف ألف وعلقت النصارى المصاحف في أعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس وألقوا كتب الأئمة في الدجلة حتى صارت كالجسر تمر عليها الخيل فأنكر الشيخ ذلك فقال يارب كيف هذا فصيهم الأطفال ومن لا ذنب



يخالج قلبك شيء من الاعتراض أو تقول لم كان أو لم يكن أو تقع في الحيرة التي وقع فيها ابن الراوندي  
أحد زنادقة الاسلام إذ قال :

كم عالم عالم أعيت مذاهبه      وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا  
هذا الذي ترك الأوهام حائرة      وصير العالم التحرير زنديقاً  
ولقد أجاد من رد عليه بقوله :

كم من أرب فهم قلبه      مستكمل العقل مقل عديم  
ومن جهول مكثر ماله      ذلك تقدير العزيز العليم  
ومن قال :

بؤس اللبيب وطيب عيش الجاهل      قد أرشداك إلى حكيم كامل  
ومن قطعة للامام الشافعي :

ومن الدليل على القضاء وكونه      بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق  
وانظر كيف خفى على هذا الزنديق آى من التنزيل كقوله تعالى : نحن قسمنا بينهم الآية والله در القائل:  
كم عالم يسكن يتا بالـكـرا      وجاهل ملك دوراً وقرى  
لما قرانا قوله سبحانه      نحن قسمنا بينهم زال المرا

له فرأى رجلاً في النوم ومعه كتاب فأخذه وقرأه فإذا فيه :

دع الاعتراض فما الامر لك      ولا الحكم في حركات الفلك  
ولا تسأل الله عن فعله      فمن خاض لجة بحر هلك

(قوله) ابن الراوندي الخ هو أحمد بن يحيى بن اسحق أسحقه الله الراوندي نسبة الى راوند بفتح  
الواو قرية من قرى ساسان قرية من أصبهان والـكـرانه كان زنديقاً قيل كان يعلم اليهود الحيل والشبه  
وأخذ منهم ألف دينار وألف لهم كتاباً في الرد على القرآن سماه الدافع للقرآن وقيل انه كان من الاولياء  
وما نقل عنه لم يصح ولكنه ضعيف خلاف المشهور وتقدم عند قول ظم الحمد لله الذي علمنا البيت  
قول القائل : أعطيتي ورقاً ولم تعطني ورقاً وما أجابه به الهاشمي فانظره (قوله) ولقد أجاد من رد  
عليه الخ ومن رد عليه العنيد بقوله .

كم عاقل عاقل قد كان ذا عسر      وجاهل جاهل كان ذا يسر  
تحير الناس فقلت لهم      هذا الذي أوجب الايمان بالقدر  
وقال آخر :      كم قوى قوى فى قلبه      مهذب الراى عنه الرزق منحرف  
كم ضعيف ضعيف فى قلبه      كأنه من خليج البحر يغترف



وكما يستحيل وقوع فعل يكرهه تعالى أى لا يريد به وهو فى معنى الا كراه والجبر يستحيل صدور فعل منه تعالى مع الذهول والغفلة أو بطريق التعليل أو الطبع لأن ذلك كله يناهى الارادة بمعنى القصد أما منافاة الذهول والغفلة لها فواضح ومقتضى كلام المحلى إنها شىء واحد وهو السهو عن المعلوم وزال الدرعى الذهول الغيبة عن الشىء بعد الشعور به والغفلة الغيبة عند سبق الشعور به أم لا ففى أعم وعلى

هذا دليل على أن الاله له فى الخلق سر خفى ليس ينكشف

(قوله) لها أى للارادة بمعنى القصد وقوله فواضح أى لأن الذهول والغفلة لا قصد مع واحد منها فلا يجتمعان وبهذا سقط ما يقال ان الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذى من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما يناهيان الاختيار وكذا الكراهة العقلية وحاصل الجواب ان الارادة فى حقه تعالى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما فى حق الحادث وقد مر التنبيه على هذا (قوله) ومقتضى كلام المحلى الخ ونصه مع مشروحه والسهو الذهول أى الغفلة عن المعلوم الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله ه قال المحقق اللقانى حاصل كلامهما ان الذهول والغفلة مترادفان وهذا القول لا أعلم له سنداً ثم قال وفى المواقف وشرحها . الغفلة تقرب من الجهل فيفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه قيل سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشاً قال تعالى : يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت . انظر تمامه قال العلامة العطار وقول ابن قاسم فى جوابه انهما لم يبدعا ذلك بل هما ناقلان له وانهما ثقتان وانهما لم ينقلا ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزاما موافقتهما حتى يضرهما مخالفتها لا يجدى نفعاً بل الواجب فى صناعة التوجيه الاثبات بنقل عن امام ثقة يؤيد كلام ص و ش ومثل هذا الكلام تكرر منه ونهنا غير مامر على أنه غير نافع فى مقام المناظرة ه قلت ظاهر كلام المصباح الترادف ونصه ذهلت عن الشىء أذهل ذهولا غفلت ه وزاد فى مختار الصحاح النسيان ونصه ذهل عن الشىء نسيه وغفل عنه ه لكن أهل اللغة كثيراً ما يفسرون بالأعم وقد حكى د فى ذلك أقوالاً ثلاثة الأول ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك إذا تركت الشىء الذى تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط وبقي فى الحافظة قيل لذلك غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشىء من المدركة فقط ولزواله منها ومن الحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما فالذهول أعم من النسيان والغفلة المرادة للسهو والنسيان مبين للغفلة والسهو ثم ذكر القولين اللذين عند ش (قوله) وهو السهو الخ لو زاد ش الحاصل لوافق كلام المحلى المتقدم قال الشريبي قوله الحاصل قيد فى كون الذهول والغفلة هما السهو فيفيد أن الذهول والغفلة يكونان مع الحصول وعدمه ه وأما كلام ش فيفيد أن الثلاثة بمعنى واحد عند المحلى وليس كذلك والمراد بالحصول الارتسام فى القوة الحافظة وإن



كل حال لا يصح عطفها على الذهول بأو كما وقع في عبارة الصغرى لأن عطف المرادف والأعم خاص بالواو وأما منافاة الإيجاد بطريق التعليل أو الطبع للارادة فلا نه يلزم عليه قدم الموجود بالذات العلية إذا كانت علة أو طبيعة مؤثرة في المعلول أو المطبوع لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وإذا كان قديماً امتنعت إرادته لأنها قصد إيجاده وهو موجود فقصد إيجاده قصد لتحصيل الحاصل المحال ولذا لما اعتقدت ماحدة الفلاسفة أن استناد العالم إليه تعالى على طريق الإيجاد الذاتي واسناد العلة لمعلولها قالوا بقدم العالم ونفوا جميع الصفات الذاتية وهو كفر صراح والفرق بين الإيجاد

زال من القوة المدركة وح فلا منافاة بين الحصول والذهول (قوله) فهي أعم قال بعض حواشي الصغرى ينبغي أن يحمل عليه كلام ص هو في شرح الكبرى والسهر والغفلة متقاربان في المعنى إلا أن السهر أكثر ما يستعمل عرفاً في الذهول مع اعتقاد ما يضاذه والغفلة أعم فلذا جمعت بينهما وقوله لا يصح عطفه الخ أجيب بأن أو بمعنى الواو (قوله) وأما منافاة الإيجاد بطريق التعليل الخ هو أن ينشأ عن الشيء شئ آخر من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ولا يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الأصبع مع حركة الخاتم كما يأتي والإيجاد بطريق الطبع هو أن ينشأ عنه بطبعه وحقيقته من غير أن يكون له فيه اختيار أيضاً مع التوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالنار مع الاحتراق (قوله) المحال صفة لتحصيل الحاصل وأما قصد إيجاد الموجود فيقال فيه عبث ولذا لم يكتف به ش وزاد عقبه بقصد إيجاده الخ فعبارة أحسن من قول سى لأن قصد إيجاد الموجود محال ولكنه أعقبه بقوله إذ هو من باب تحصيل الحاصل (قوله) ولذا أي ولوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها قالوا بقدم العالم لثلا يلزم تخلف المعلول عن عاته ويحتمل أن الإشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أي لأجل ذلك قالوا بقدم العالم لثلا يلزم من حدوثه أن يكون مراداً والاول أقرب وقوله ملحدة الفلاسفة من إضافة للصفة للموصوف أي الفلاسفة الزائعين عن طريق الصواب (قوله) واسناد العلة العطف للتفسير وذلك أنهم قالوا واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من جميع الوجوه وح انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وهو العقل الاول ثم إن هذا العقل له جهة امكان من حيث إن الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكونه علة فينشأ عنه من الجهة الاولى فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم العقل الثاني له جهتان أيضاً فنشأ عنهما فلك ثالث وعقل ثالث وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والأفلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العناصر وأنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة والعناصر عندهم أربعة النار والماء والهواء والأرض ويسمونهم عالم الكون والفساد أي فيها الكون والفساد وذلك أنهم زعموا انه يجوز انقلاب بعضها الى بعض لا شترا كها في جنسها وقبولها



بالعلة ولا يجاد بالطبع وإن اشتركا في عدم الاختيار أن اليجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود

صورها النوعية وخصوصية الصور التي فيها انما عى بحسب الاستعداد الحاصل بأسباب خارجية فعند  
تبديل السبب يجوز ان تذهب صورة وهو المسمى بالفساد وتحدث صورة وهو المسمى بالكون  
(قوله) قالوا بقديم العالم الخ أى على تفصيل عندهم وذلك انهم قالوا العالم اما مجردات أو حادثات فالأولى  
منها ما هو قديم كالقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية وأما الثانية  
فالفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص  
حركتها لحادث وأما العنصریات فانها قديمة بالنوع أى أنواعها قديمة وأفرادها حادثه والمراد بالقدم  
الزمانى وهو عدم الأولية لا الزمانى وهو تأثير الغير والحسوث كذلك (قوله) ونفوا جميع الخ يحتمل  
انه مستأنف وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعاليل وهو مشكل  
لأن ذلك انما يقتضى نفي صفتى التأثير وهما القدرة والارادة لمنافاتها للايجاب الذاتى وأما العلم وغيره  
مما ليس للتأثير فالتعاليل لا يستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة نفوه لمس آخر وهو ان الشيء يتكرر  
بتكثير صفاته فلو كان له صفات لزم تكثير القديم والقديم تجب له الوحدة إلا أن يقال كلامه من  
باب الحكم على المجموع لا على كل فرد واحترز بالذاتيات من صفات السلوب فانهم يثبتونها فان قلت  
هذا الكلام يقتضى ان الفلاسفة ينفون العلم مطلقاً وهم انما ينفون العلم بالجزئيات قلت أجيب بأن  
قدماءهم ينفون العلم مطلقاً ويقولون واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج في تأثيره إلى شعور  
يأثره ومتأخروهم كابن سينا والفارابى يثبتون علمه تعالى بالكيلات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم  
بها والواجب لا يتغير ولأن الجزء تنطبع صورته في النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا في  
مركب والواجب لذاته غير مركب هـ ولا يخفى ضعف هذه الشبهة التي عالموا بها (قوله) وهو كفر الخ  
قال في شرح المقدمات ولا اشكال في كفر من يعتقد أن الذات العلية مؤثرة بالطبع أو العلة لأنه يلزم  
منه انكار القدرة والارادة ومن لازم ذلك قدم العالم وتكذيب القرآن في قوله تعالى : وربك يخاق ما يشاء  
ويختار : وقوله تعالى بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء . إلى غير ذلك مما هو كثير هـ والقول بقديم العالم  
وانكار العلم بالجزئيات ونفى المعاد الجسماني هي الأمور التي كفروا بها الفلاسفة كما مر وزاد بعضهم  
قولهم ان النبوة مكتسبة والمراد بالفلاسفة من كان على معتقدهم كان قبل الاسلام أو بعده . فان قلت .  
المعتزلة ينفون المعاني وقلتم ان الراجع عدم كفرهم فما الفرق الجواب ان المعتزلة انما ينفون زيادة المعاني  
على الذات مع اعترافهم بنبوت أحكامها وهي المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعاني والمعنوية  
ونفى المعنوية كفر (قوله) وان اشتركا الخ الواو للحال والمراد بعدم الاختيار هنا عدم القدرة على

شرط ولا انتفاء مانع وبطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كحركة الاصبع وحركة الخاتم الذي هو فيه ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار واحترق الحطب لاحتمال وجود مانع فيه وهو بالله مثلاً أو تختلف شرط كالمسألة لكن هذا في الحوادث أما القديم فلو كان فاعلاً بالطبع لزم اقتران الطبيعة بمطبوعها إذ لا يصح وجود مانع وإلا كان قديماً فلا ينعدم أبداً فلا يوجد الفعل أبداً ولا تأخر شرط وإلا فتأخره أم المانع أو تأخر شرط وننقل الكلام إليهما كما مر فيلزم التسلسل

الترك وقوله ولهذا أى لأجل عدم التوقف في الأول والتوقف في الثاني (قوله) كحركة الاصبع الخ أى كحركة الاصبع علة لحركة الخاتم بمعنى أنها أثرت فيها تأثير العلة في المعلوم وهما متقارنان فيقولون الله تعالى أوجد حركة الاصبع وهى أوجدت حركة الخاتم ويسمون ذات الباري علة العال لما ذكرنا قبل وهما متقارنان هذا مذهبهم بقبحهم الله ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله تعالى ولا يضر تلازمهما عقلاً ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان وكل منهما مخلوق لله تعالى (قوله) الذى هو فيه الخ عبارة سى التى هي فيه قال د نعت للخاتم والضمير الأول للخاتم والثاني للاصبع أى الاصبع التى هي في الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والاصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والأصل في المعنى أن الاصبع في الخاتم وقديقال الخاتم في الاصبع كما يقال القلنسوة في الرأس وهو مجاز متعارف ه ونحوه يقال في عبارة ش إلا أنه ذكر وسى أنث والاحتمال الثاني هو الموافق للأصل (قوله) كاحراق النار الخ الذى يستفاد من كلام السكتاني حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن المطبوع هو إحراق الحطب أى إن النار المحرقة أثرت في الحطب الاحراق بذاتها (قوله) لكن هذا يعنى الفرق المذكور إنما هو في الحادث أن قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة وإلا فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى (قوله) فلو كان فاعلاً بالطبع الخ ترك الكلام على كونه تعالى فاعلاً بالتعالي لظهور بطلانه لأن الإيجاد بالعلة لا يتوقف على شيء أصلاً قوله ولا تأخر شرط أى ولا يصح إن يقال إن الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط في الأزل فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده في الأزل (قوله) فيلزم التسلسل الخ نحوه في شرح الصغرى قال د يعنى أو عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور وبيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط في الأزل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط في الأزل أما المانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون المانع لانه ح قديم فلا توجد العوالم إلا إذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط إلا إذا زال المانع فيلزم عدم القديم وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط لا يصح أن يكون المانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم



فلهذا قلنا قبل إن كونه فاعلاً بالعلة أو الطبيعة يوجب قدم العالم والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالعلة وفاعل بالطبيعة وكلاهما يتأتى منه الفعل دون الترك لكن الفاعل بالطبيعة يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع بخلاف الفاعل بالعلة والثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعين ولم يوجد عند المؤمنين إلا واحد

فانعدام شرطه ولم جراح حيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التي كان تخاف كل واحد منها لتخاف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لانهاية لها والتسلسل محال فما أدى إليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله) فلهذا الخ أي لأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو لفقد شرط وقوله بحسب التقدير أي لا بحسب الواقع إذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار وهو الله تعالى بدليل برهان الوجدانية (قوله) وهو الذي الخ وذلك كالكتاب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند المعتزلي ودخل في الفاعل بالاختيار من يقول إن الفاعل يؤثر بقوة يودعها في الأسباب من حيث إن موضوع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظراً لذي القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لأن الطبيعة كالنار مؤثرة إيجاباً أو بقوة أودعت فيها والحاصل أنه إن اعتبر معطى القوة دخل الفاعل المختار وإن اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيع هـ د (قوله) ولا يتوقف فعله أي كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً فإنه يستحيل أن يمنع من الحركة الثانية مانع عند وجود الحركة الأولى (قوله) وفاعل بالطبيعة أي بصبغه وذاته كقول الطبائعي إن النار تؤثر بذاتها وطبعها والأدوية تؤثر بذاتها النفع في الأمراض لكن ذلك التأثير يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع وإنما لم يذكر السبب بأن يقولوا إن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لأن السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذ لو وجد لم يكن التأثير ذاتياً لها والفرض أنه ذاتي (قوله) والثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة يعني بالنسبة إلى الخلق فالفاعل بالاختيار كالكتاب والفاعل بالعلة كحركة اليد والفاعل بالطبيع كالنار وأما بالنسبة إلى الحق فهو فاعل بالتعالي فقط عندهم تعالى الله عن قولهم (قوله) عند المؤمنين أي سنيهم ومعتزليهم فهم متفقون على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار لكنهم قسموه إلى قديم وهو الله تعالى وحادث وهو العبد ولم يكفروهم بهذا القول لأنهم يقولون إن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما مر وأهل السنة يقولون الفاعل المختار هو الله تعالى ولذا قال ش ثم هو خاص بواحد فإن قلت المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعلاً فاعله فعلاً آخر فيقولون إن العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة مافي يده فرجع كلامهم إلى أن حركة الأصبع علة لحركة أخرى فهم يقولون بالتعليل أجيب

وهو الفاعل الموجود بالاختيار ثم . هو خاص بواحد وهو مولانا جل وعلا إذ لا يوجد سواه تبارك وتعالى ويستحيل في حقه تعالى (جهل) وهو ضد العلم والمراد به كل ما ينافي العلم من جهل بسيط وهو عدم

بأن مرادهم ان العبد فاعل بالاختيار للحركتين الأولى مباشرة والثانية بواسطة قال د وانظر قول ص ولم يوجد عند المؤمنين الخ مع أن جماعة من المحققين كالفخر الرازي والسعد والسيد قالوا ان إسناد صفاته تعالى لذاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقالوا إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاب مستثنى من إطلاق أنه تعالى فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات إلا الذات وهذا القول لم يرتضه ص ولا غيره من المحققين والحق ان صفاته تعالى واجبة لذاته وان فاعل بالاختيار فتمط ولما كان هذا القول ساقطاً صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين ه قال (ظلم وجهل ومات) قوله وهو ضد العلم يعنى بالمعنى اللغوى ولذا قال والمراد به كل ما ينافي الخ وذ كرش مما ينافي علمه تعالى إحدى وعشرين نوعاً وهي الجهل البسيط والجهل المركب والاعتقاد والظن والشك والوهم وكون العلم نظرياً وكونه ضرورياً وكونه إجمالياً وكونه مفصلاً وكونه تصورياً وكونه تصديقياً وكونه حاصلًا بالاحتياط والاختبار والتعجب الحقيقي والاستفهام الحقيقي والغشيان والاعتماد والسكر والنوم والسنة والنسيان والغفلة وليس المراد حصر المنافي في هذه الأشياء لان حقيقة ذاته وصفاته لا تدرك وكل ما يخطر ببالك فربنا مخالف لذلك ولذا اقتصر بعضهم على بعض هذه الأشياء (قوله) وهو عدم الخ هذا هو الذى صدر به ابن السبكي فقال والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته قال المحلى فالجهل البسيط على الاول ليس جهلاً على الثانى ه أى فهو واسطة قال المحلى والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد ه وعبارة ابن مكي .

وان أردت أن تحد الجهل	من بعد حد العلم كان سهلاً
وهو انتفاء العلم بالمقصود	فاحفظه فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديه مأذكر	من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا جزؤه	وجزؤه الاخير يأتى وصفه
مستوعباً على خلاف هيئته	فافهم فهذا التقييد من تتمته

وهذه القصيدة يقال لها الصلاحية لترغيب السلطان صلاح الدين فيها لانه أمر بتلقينها للأطفال في المكاتب ولا يخفى ما في هذه الايات من التضمين والاطناب وانظر الى كلام السبكي حيث جمع القولين في كلمات يسيرة واقتصر الشنكي على القول الاول لشهرته ورجحانه فقال :

والجهل جاء في المذهب المحمود هو انتفاء العلم بالمقصود

قال العلامة العطار التقابل بين الجهل البسيط والعلم تقابل العدم والملكة وبين المركب والعلم تقابل



العلم بالمقصود عما من شأنه العلم ومركب وهو إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع وقولهم عما من شأنه العلم احترازاً من عدم العلم عن الجدار أو البهيمة مثلاً فلا يسمى جهلاً وعلى هذا فلا

الضدين لأن كلا منهما وجودي وقال الكثير من المعتزلة إن الجهل المركب مماثل للعلم فامتاع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثل لا للمتضاد وذلك لأن التمييز بينهما ليس إلا بالنسبة للمتعاق وهي المطابقة وعدمها والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لأنها متأخرة عن طرفيهما فهي خارجة عنهما والامتياز بالأشياء الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لا اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية فيكونان متماثلين (قوله) ومركب سمي بذلك لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشيء أي عدم ادراكه والجهل بأنه جاهل مثلاً لا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لما ثبت للعالم في الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون بذلك له أي مخطئون في اعتقادهم وفي هذا المعنى يقول القائل :

جهلت وما تدري بأنك جاهل ومن لي بأن تدري بأنك لا تدري

وقد جمع المثني بين ثلاث جهلات في بيت واحد فقال :

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ويجهل علمي أنه بي جاهل

ولكن الثالث من قبيل الأول وليس المراد بقولهم مركب التركيب الحقيقي لأنه لا يصح تركيبه من بسيطين لأنه وجودي والبسيط عدمي ولا من مركبين للزوم تركيب الشيء من نفسه ولا من بسيط ومركب للزوم تركيب الشيء من نفسه وغيره (قوله) وهو إدراك الشيء الخ قال الكمال أعلم أن الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق وبه فسره في المواقف وغيره ممن عرفه بتصور المعلوم أراد به الإدراك لينطبق التعريف على التصديق الغير المطابق (قوله) احترازاً من عدم الخ يعني كما هو الشأن في تقابل العدم والملكة فلا يوصف بالعدم إلا من يقبل الملكة وقوله وعلى هذا فلا يصح الخ قد يقال مراد هذا القائل المبالغة في وصف الحكيم توقى بالجهل وأنه أجهل من حمارة الذي يركبه فوصف الحمار بالجهل على ضرب من التسامح ليتوصل لذلك ولم يقصد أن الحمار موصوف بالجهل حقيقة كما تدل عليه القرائن وهذا مهيع مطروق عند الشعراء فمن ذلك قول بعضهم في رجل اسمه روح وقيامته جذام حيث أبسوا الخز ولا عادة لهم به :

بكي الخز من روح وأنكر جلده وعجت عجيجاً من جذام المطارق (١)

أي صاحت مطارق الخز من قبيلة جذام وهذا أحسن مما قاله الفري وغيره وتومي هذا كان يدعى علم الحكمة ولا خبرة له بها ويعتقد أنه عالم بها فلذا وصفه الشاعر بالجهل المركب وأشار له أبو حيان

(١) قال في المصباح المطرق ثوب من خز له أعلام وقيل ثوب من خز مربع ثم قال والجمع

مطارق ه مؤلف

يصح قول القائل :

قال حمار الحكيم تومي لو أنصفوني ما كنت أركب

لأني جاهل بسيط وراكب جاهل مركب

فوصف الحمار بالجهل البسيط ويدخل فيه الاعتقاد والظن والشك والوهم وكون العلم نظرياً لا استلزامه سبق الجهل أو ضروريه لا استلزامه ذلك أيضاً إذا الضروري هو الذي تكون النفس خالية منه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها بالتدريج وكونه اجمالياً لا استلزامه الجهل بالتفصيل وكونه حاصلًا بالاحتيال والاختبار لا استلزامه

بقوله : إذا رمت العلوم بغير شيخ : البيتين كما مر أول الكتاب (قوله) ويدخل فيه الاعتقاد الخ . الفرق بينه وبين العلم ان العلم لا يقبل التغيير لكونه لموجب بخلاف الاعتقاد قال السبكي وجازمه أي جازم التصديق بمعنى الحكم الذي لا يقبل التغيير علم والقابل اعتقاد صحيح ان طابق فاسد ان لم يطابق وغير الجازم ظن وشك ووهم لانه اماراجح أو مرجوح أو مساو (قوله) توله والظن تقدم ان الظن هو الاعتقاد الراجح وينقسم الى مطابق وغيره والشك هو الاحتمال المساوي والوهم هو الاحتمال المرجوح والثلاثة منافية للعلم (قوله) وكون العلم نظرياً أي لانه يتوقف على نظر واستدلال فيقتضى سبق الجهل ولا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله) في مبدأ الفطرة أي الخلقة وهو حال الصبا لكن هذا ظاهر في حق الحادث وأما القديم الذي لا أول لوجوده فلا يظهر فيه هذا التعليل فعلمه مقارن لوجوده ووجوده لا أول له فكذا علمه تعالى وعبرة دأحسن ونصه وكون العلم ضرورياً بمعنى ماقارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بأننا وجوعنا لانه مستحيل عليه تعالى فالضروري بهذا المعنى حادث لا يقوم إلا بذات حادثه وعلم الله قديم لا يقوم إلا بذات قديمة وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات وح فالعلم الضروري بهذا المعنى منافي لعلمه تعالى وأما الضروري بمعنى ما يحصل بغير نظر فلا يجوز اطلاقه على الله تعالى وان كان صحيحاً في نفسه لا يهامه الضرر والحاجة فاطلاق الضرر على علمه تعالى بالمعنى الاول ممتنع لفظاً ومعنى وبالمعنى الثاني ممتنع لفظاً لا معنى به بخ وكذا لا يقال في علمه تعالى انه بديهي لانه وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال لكن يطلق أيضاً على العلم الحاصل بغتة يقال بده الامر النفس إذا أتاه بغتة ففيه إيهام (قوله) وكونه إجمالياً الخ سئل الشيخ المسناوي رحمه الله تعالى هل يقال ان الله تعالى يعلم الاشياء جملة وتفصيلاً أم لا فأجاب بأن ذلك خلاف بين العلماء فقال بعضهم بالمنع واختاره ابن خليل السكوني وشنع على القائلين بذلك وقال بعضهم بالجواز ومبنى الخلاف على ان العلم الاجمالي هل يلزمه الجهل بالتفصيل فيمتنع الاطلاق أو لا فيجوز فمن قال بالاول قال ان العلم الاجمالي هو المتعلق بالشئ من بعض الوجوه دون بعض كالعالم بالذات المركبة دون تمييز أجزائها المفردة فلا



سبق الجهل وأما قوله تعالى . ولنلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ليلوكم أيكم أحسن عملا ولقد فتنا الذين من قبلكم فإيملن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين . فالمراد بالاختبار فيه اظهار ماخفي في الاشياء أى ابراز بعض المعلومات الغيبية لبعض العباد (توله) حتى نعلم أى نظهر علمنا وقوله فليعلمن الله أى يظهر علمه تعبيرا باللازم عن الملزوم والمراد من ذلك الاظهار تشریف الصادقين وإهانة الكاذبين وتمييز أهل الفضل من أهل العدل عند العباد كما قال ما كان الله لينر المؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وقد قيل فى اسمه الخبير إن معناه المختبر أى المظهر لما خفى فى الاشياء ليعلم أو المراد حتى نعلم ذلك عندكم أى حتى تعلموا أنى نعلم ذلك وكذا فإيملن الله أى عندكم وفى اعتقادكم بالوقوع المشاهد لكم لأن ما تعلمونه بالمشاهدة تعلمون أن الله كان يعلمه واقعا وأما قبل الحصول فيستحيل أن يكون علم أنه لا يقع وكذا قوله تعالى . ثم بعثناهم أى أيقظنا أصحاب الكهف

بد فيه من الجهل ببعض الوجوه والإلام يكن إجماليا وعليه جرى ابن ز كرى التلمسانى فى قوله :

لان ما علم بالتجميل مستلزم للجهل بالتفصيل

ومثله قول أبى الحجاج الضرير :

والعلم بالشئ على التجميل يلزم السهو عن التفصيل

كالعلم بالارض وبالسما والسهو عن كيفية الاجزاء

ومن قال بالثانى قال انه العلم المتعاق بالشئ من حيث حقيقته الكلية المنطبقة على جميع جزئياته ومن حيث ذاتها المركبة المشتملة على جميع الاجزاء سواء تعلق ذلك بجميع الجزئيات والاجزاء تفصيلا أم لا وعليه فلا محذور فى التعبير بالجملة حيث قرنت بالتفصيل والى هذا أشار فى المواقف بقوله العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا جوزة القاضى ومنعه كثير من أصحابنا والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع والا فلا ه كلام المساوى باختصار ( قوله ) بالاحتيال الخ أى مكتسب بذلك فهو من العلم المكتسب وهو الحاصل عن نظر واستدلال وقيل هو ما تعلققت القدرة الحادثة به فيشمل العلم الحاصل بالحواس وعلى كل فلا يقال فى علمه تعالى كسبي ( قوله ) نظهر علمنا الخ أى حتى نظهر للخلق متعلق علمنا أى بعض المعلومات التى أراد الله اظهارها وهذا عام فى الآيات كلها كما قرره ش وأصله لا بن ز كرى ( قوله ) أى المظهر لما خفى الخ أى فليس فائدة الخبرة راجعة اليه تعالى بل للخلق وقيل الخبير هو العالم بدقائق الامور وهذا مناسب لما تتكلم عليه وقيل الخبير بمعنى المخبر بدقائق الاشياء على ما هى عليه (توله) أو المراد الخ هذا الجواب وكذا ما بعده زاده على كلام ابن ز كرى إلا أن هذا قريب من الاول وحاصله ان فائدة هذا الاختبار علمهم أن الله تعالى تعلق علمه بتلك الاشياء فى الازل قبل وقوعها فآل الامر الى اظهار علمه تعالى بذلك وهو الجواب

نومهم لنعلم أى الحزبين من المختلفين فى مدة لبثهم أحصى لما لبثوا أمداً وكذا قوله . وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم الآية ويجوز فى بعض هذه الآى أن يراد علم المشاهدة وهو تعلق البصر التجيزى الحادث وهذا التعلق إنما يحصل عند وجود المبصر عند المتكلمين ويدخل فى الجمل بالتفسير المذكور التعجب والاستفهام الحقيقيان لا التعجب استعظام زيادة حفى سببها على المستعظم وما ورد من ذلك

الاول ولذا اقتصر عليه ابن زكرى وغيره ( قوله ) ويجوز فى بعض النخ قال شبنخا هذا جواب ثالث وحاصله أن الذى تجدد وحدث بالاختيار ليس هو علم الله تعالى بل تعلق بصره التجيزى الحادث بالموجودات الحادثة عند وجودها واحترز بقوله فى بعض هذه الآيات عن قوله تعالى : وما كان له عليهم من سلطان الآية — فلا يصح أن يراد فيها بالعلم تعلق البصر التجيزى الحادث لأن مذهب المتكلمين أن هذا التعلق إنما يوجد عند وجود المبصر لا قبله فلو حاننا العلم فى هذه الآية على التعاق الحادث لا يقتضى أن بصره تعالى تعلق تعلقاً تجيزياً حادثاً بالايان الذى يوجد فى المستقبل وهو خلاف مذهب المتكلمين من عدم تعلقه بالمعدوم هـ بخ ويؤخذ منه أنه يصح ذلك على مذهب الصوفية وبعض المتكلمين من أن بصره تعالى يتعلق بالممكن المعدوم قبل وجوده ونقله ش فيما مر واقره وكذا سى ( قوله ) بالتفسير المذكور أى وهو كل ما ينافى العلم ( قوله ) استعظام النخ بهذا مد ابن عصفور التعجب فقال هو استعظام زيادة فى وصف الفاعل خفى سببها وخرج بها المتعجب منه عن نظائره أو قل نظيره هـ ونقله غير واحد وسلبه واعترضه ش فى حاشيته على الموضح بأمور وكنت أجبت عنها حال قراءتى للألفية وقيدت ذلك فى ورقة أردت اثباتها هنا مخافة الضياع وإن كان لا يناسب هذا الاشتراط خفاء السبب فنمها انه فاسد العكس أى غير جامع لخروج نحو قوله تعالى : كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم . وقوله ﷺ . سبحان الله المؤمن لا ينجس ممن يكون فيه المتعجب منه أصل الفعل لا الزيادة فقط فإن المتعجب منه فى الآية اجتماع الكفر بالله تعالى مع العلم بأنه يحيى ويميت وفى الحديث هو اعتقاد أبى هريرة أن المؤمن ينجس وهو أصل الوصف ومنها تقييده بوصف الفاعل فانهم قالوا ما أقصر هذا الكلام وإن كان شاذاً فلا بد من شمول الحد له ومنها اشتراط خفاء السبب فإن الظاهر انه لا منافاة بين استغراب الأمر وظهور سببه لأن وقوع السبب قد يكون قادراً ومناط التعجب هو الخروج عن العادة المألوفة وخفاء السبب وظهوره سواء وقولهم إذا ظهر السبب بطل العجب ليس كلياً أو من اليقينات القطعية فلا حجة فيه وإن كان من المشهورات ومنها أن الحد فيه اطناب لأن الاستغراب يقتضى عن ذكر الاستعظام وخروج المتعجب منه عن نظائره أو قلتها ومنها أن فيه دوراً لاخذ المتعجب منه فى حده مع توقف معرفة المشتق على معرفة المشتق منه فقد توقف كل منهما على الآخر من جهة التصور ومنها انه إنما يصلح لحد التعجب لغة



فتعجب السامع كقوله تعالى في أصبرهم على النار وقرئ . بل عجبت ويسخرون بضم التاء وكحديث

لا اصطلاحا لان التعجب اصطلاحا هو اللفظ المتعجب به وكلام النحاة انما هو في الالفاظ لا في المعنى هذا حاصل كلامه وأجيب عن الاول والثاني بأن مقصوده التعجب بالوزنين المشهورين المقيسين لا التعجب من حيث هو كما قاله أبو حفص الفاسي قات وهو ظاهر لانهم ذكروا من جملة شروط ما يصاغ منه فعل التعجب أن يكون معناه قابلا للتفاضل أي الزيادة وأن يكون مبنيا للمفعول لئلا يلتبس التعجب منه بالتعجب عن فعل الفاعل وقد حمل ابن عصفور كلامه على هذا وشرح به الحد الذي ذكره فقال في مقربه وقولنا زيادة لان التعجب لا يكون إلا بما يزيد وينقص وأما الخلق الثابتة فلا يجوز التعجب منها إلا أن يشذ منها شيء فيحفظ ولا يقاس عليه كما أحسنه وما أتبعه ونحوهما وقولنا في وصف الفاعل لانه لا يجوز أن يتعجب من فعل المفعول فلا يقال ما أضرب زيدا اذا تعجبت من الضرب الواقع عليه وان شذ من ذلك شيء فيحفظ نحو ما أجته وما أولعه بالشيء وما أحبه الى هـ وحيث حمل كلامه في الحد على هذا فلا معنى للاعتراض عليه بما ذكر وقول المعترض لا بد من شمول التعريف له في حير المنع لانه لا يلزم أن يكون التعريف شاملا للمقيس والشاذ بل جل النحاة انما يعرفون الامور المقيسة وأما الشاذة فيضبطونها بالعدد كما فعل ابن عصفور وعن الثالث بأن المراد بقولهم خفي سببها أن يكون السبب شأنه الخفاء سواء بقى على خفائه أو ظهر لبعض الناس دون بعض واحترزوا بذلك عن الامور الظاهرة الاسباب فلا يتعجب منها وعلى هذا يتنزل قولهم اذا ظهر السبب بطل العجب ولذا قالوا العاقل لا يتعجب إلا قليلا لانه يدرك أسباب الاشياء غالبا وتكون عنده ضرورة كما يؤخذ من قوله وَاللَّهُ لما قال الصحابة سبحان الله بقرة تكلمت آمنت بذلك أنا وأبو بكر وعمر أي من غير تعجب وأنتم آتمتم بذلك مع التعجب وعن الرابع بأن قوله وخرج الخ ليس من تمام الحد بل لمجرد الايضاح وهو المقصود الاصل من الحد وأما الاحتراز عن غير المحدود فتبع وأما الجواب عن الاعتراض الخامس فيعلم بما قبله وهو أن قوله وخرج بها الخ ليس من أجزاء التعريف وانما هو زيادة بيان وان سلمنا أنه منه فالمراد بالتعجب منه ذاته مع قطع النظر عن الوصف العنوانى وهو كونه متعجبا منه وعن السادس بأنه عرف المصدر ويلزم منه تعريف اسم المفعول هذا ماظهر للعقل القاصر والله أعلم (قوله) على المستعظم قد علمت أن هذا القيد ليس في كلام ابن عصفور وكان ش زاده ليكون ظاهرا الاستحالة على الله تعالى وأما بدون هذا القيد فقد يقال ان المراد بخفاء السبب أن يكون شأنه الخفاء عن بعض الناس وحينئذ فلا محذور ان يقال في التعجب الوارد في حقه تعالى في الآيات والأحاديث استعظام زيادة خفي سببها عن الخلق غالبا (قوله) فتعجب

البخارى فى الا نصارى الذى بعث معه المصطفى ﷺ ضيفاً فقال لامرأته ضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخريه شيئاً فقالت والله ما عندى إلا قوت الصية فقال نوميم وتعالى فأطفى السراج ونطوى بطوننا الليلة ففعلت فعذا الرجل على رسول الله ﷺ فقال لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة . ونزل ويؤثرون على أنفسهم الآية وحديث عجب ربنا من ذبحكم الضأن يوم عيدكم رواه البيهقى وحديث عجب ربنا من رجل غزا فى سبلى فانهزم وأصحابه فعلم ما عليه فرجع حتى أهرق دمه فيقول الله عز وجل لملائكته أنظر وارجع رغبة فيما عندى وشفقة مما عندى حتى أهرق دمه رواه أبو داود وأما الاستفهام الحقيقى فلانه استعمال فهو ملزوم للجهل والاستفهام منه تعالى اما للایناس وازالة الدهش نحو وما تلك يمينك يا موسى أو لاظهار الجواب نحو أو لم تؤمن الخ أو لاظهار

الخ أى أمر له ان يتعجب وهذا تأويل على طريقة الخلف لأن هذه الآيات والا حادىث من المتشابهة يجرى فيها مامر فى المتشابهة وهذا ان فسرنا التعجب بما فسر به ش وأما ان فسرنا بما قدمنا فلا يحتاج الى تأويل والله أعلم وتقدم عن سيدى عبد العزيز الدباغ ان الا وصف الى وصف الله بها نفسه فى الكتاب أو السنة مما يؤهم نقصاً إنما تحتاج الى التأويل ان حملناها على مانعرفه من صفات الخلق وأما ان حملناها على صفات تليق به تعالى فلا تحتاج الى ذلك (قوله) كقرله تعالى : فما أصبرهم الخ هذا ان جعلنا ما تعجبية وهو قول الجمهور وعايه فيكون التعجب راجعاً لمن يصح منه ذلك أى هم ممن يقال فيهم ما أصبرهم الخ وقيل انها استفهامية بمعنى التوبيخ أى شىء صبرهم على النار حتى تركوا الحق وتبعوا الباطل وقيل انها نافية والمعنى ان الله تعالى ما أصبرهم على النار أى ما يجعلهم يصبرون على العذاب انظر البحر لأبى حيان (قوله) بضم التاء أى وأما بفتحها فيكون التعجب من النبى ﷺ وهو ليس بمستحيل (قوله) نوميم وتعالى الخ هو بفتح اللام وسكون الياء ويجوز كسرها كما فى بعض النسخ قال فى المصباح وتعالى تعاليا ارتفع وتعال فعل أمر من ذلك وأصله ان الرجل العالى كان ينادى السافل فيقول تعالى ثم كثر فى كلامهم حتى استعمل بمعنى هلم مطلقاً فهو فى الاصل بمعنى خاص ثم استعمل فى معنى عام وتتصل به الضمائر باقيا على فتحه فيقال تعالوا تعاليا تعالين وربما ضمت اللام مع جمع المذكر السالم وكسرت مع المؤنث فبه قرأ الحسن قوله تعالى : قل يا أهل الكتاب تعالوا . لمجانسة الواو ه بنخ (قوله) إما للایناس فيه إشارة الى عدم الحصر فى هذه الامور وقال البيضاوى استفهام يتضمن استيقاظاً لما يريد فيها من العجائب ه وقال الجمال الاستفهام للتقرير يترتب عليه المعجزة فيها (قوله) أو لاظهار الخ ، قال البيضاوى انما قال له ذلك وقد علم أنه أغرق الناس فى الايمان ليحيى بما أجاب به فيعلم السامعون غرضه ه وانما سأل سيدنا إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيى الموتى ليصير عليه عياناً ويرحم الله القائل ولكن للبيان لطيف معنى مولداً سأل المعاينة الخليل ه وقيل لما قال له نمرود أنا أحى وأميت قال له إبراهيم ولكن للنشر الطيب . ثانى )



ما يترتب على الجواب كقوله. للملائكة الذين يتعاقبون فينا كيف تركتم عبادى وهو أعلم بهم فيقولون أتيناكم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون وقوله للملائكة الطوافين الملتصقين لحلق الذكر كيف تركتم عبادى وهو أعلم بهم فيقولون تركناهم يسبحونك ويحمدونك الى قوله أشهدكم أنى قد غفرت

ان إحياء الموتي يكون برد الروح إلى بدنها فقال له نمرود وهل رأيت ذلك فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل إلى تقرير آخر ثم سأل ربه أن يريه ليطمئن قلبه على الجواب مرة أخرى إذا سئل وقيل مر على جيفة ميتة بساحل البحر توزعها الدواب فاذا مد البحر جاءت الحيتان فأكلت منها وإذا حرز جاءت السباع فأكلت منها فاذا ذهبت السباع جاءت الطير فأكلت منها فتعجب من ذلك وقال يارب إني قد علمت انك تجمعها فأريني كيف تحييها لا عاين ذلك فازداد يقينا فقال له تعالى . أولم تؤمن . أى بآنى قادر على الاحياء باعادة التركيب والحياة قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . فبلى إيجاب لما بعد النفي فتصير النفي إثباتا فالمعنى بلى آمنت ولكن سألتك لازيد سكونا وطمانينة لانضمام علم الضرورة إلى علم الاستدلال وكثرة الأدلة أسكن للقلوب ولأن علم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف الضرورى وكذا قوله تعالى ألسنت بربكم قالوا بلى أى أنت ربنا وأما نعم فهي لتقرير ما قبلها نفيا أو إثباتا ولسيدى عج رحمه الله تعالى :

نعم لتقرير الذى قبلها اثباتا أو نفياً كما حرروا

بلى جواب النفي لكنه يصير إثباتاً كذا قرروا

(قوله) للملائكة الذين الخ روى الامام مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة العصر وفى صلاة الفجر ثم يعرجون الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم كيف تركتم عبادى فيقولون تركناهم وهم يصلون وآتيناهم وهم يصلون ه وقوله فى الحديث يتعاقبون الخ أى تأتى طائفة عقب طائفة والواو علامة جمع على لغة بنى الحارث بن كعب وهى فاشية . حمل عليها الأخفش قوله تعالى . وأسروا النجوى الذين ظالموا . وقال أبو حيان . الصواب أنه من تصرف الرواة فقد أخرجه البزار بالفظ ان الملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل الخ فيتعاقبون صفة للملائكة السابق والواو ضمير يرجع اليها وملائكة بالليل مستأنف لبيان ما أجمل أولا وهكذا يكون الحال بعد الاقتصار فالواو ضمير عائد على ملائكة المحنوفة كأصلها ه قال العبادى يبعد كون الراوى يختصره ويجعل المحنوف ملاحظاً بلا دليل فيتعين جعل الواو حرفاً لئلا يكون الكلام ناقصاً لعدم العلم بمرجع الضمير ه وقوله فى الحديث الذين باتوا الخ لا يختص السؤال بالذين باتوا كما يدل عليه رواية ثم يعرج الذين كانوا فيكم فيسألهم الخ . قال القاضى عياض : سؤاله تعالى وهو أعلم تعبد لهم كما تعبدهم بكتب أعمالهم (قوله) للملائكة الطوافين الخ أى فى حديث

لهم ويدخل فيه الغشيان والاعماء والسكر والنوم والسنة وعن أبي هريرة رفعه أن قوما من قوم موسى سألوه أينام ربنا فأرسل الله ملكا أرقه ثلاثا وأعطاه قارورة في إحدى يديه وأخرى في الأخرى وأمره أن يتحفظ بهما فجعل ينام وتكاد يدها تاتقيان فيحبسهما حتى نام مرة فاصطكتا فانكسرتا

ان لله ملائكة يطوفون بالطرق يلتمسون أهل الذكر فاذا وجدوا قوما يذكرون الله تعالى تنادوا هلموا إلى حاجتكم فيحفون بأجنحتهم إلى سماء الدنيا فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم ما يقول عبادى فيقولون يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك فيقول هل رأوني فيقولون والله مارأوك فيقول كيف لو رأوني فيقولون لو رأوك كانوا لك أشد عبادة وأشد تحميدا وأكثر تسبيحا إلى آخر الحديث وفيه فيقول أشهدكم أنى قد غفرت لهم فيقول ملك من الملائكة فيهم فلان ليس منهم وإنما جاء لحاجة فيقول هم جلساء لا يشقى جلسهم ثم ظاهر كلام ش أن قوله في الحديث أشهدكم الخ يرجع للحديثين معا وصرح به شيخنا المحشى وقد قدم ان الرواية التي ذكرنا للحديث الأول ليس فيها ذلك ولذا قال عياض ان السؤال تعبد للملائكة وقد مر أن أصل هذا الكلام لابن زكري ولم يذكر فيه الحديث الأول بل اقتصر على الثانى ونصه وأما لاظهار ما يترتب على الجواب نحو كيف تركتم عبادى وهو أعلم فهم يقولون تركناهم يسبحونك ويحمدونك إلى قوله أشهدكم أنى قد غفرت لهم وقال ز عقب حديث الموطأ بعد قوله وآتيناهم وهم يصلون مانصه زاد ابن خزيمة فاغفر لهم يوم الدين قال ابن أبى جمرة اجابة الملائكة بأكثر مما سئلوا عنه لعلمهم انه سؤال يستدعى التعطف فزادوا فى موجب ذلك فظهر لك من هذا ان قوله أشهدكم خاص بالحديث الثانى وح فالسؤال فى الحديث الأول على رواية الموطأ اما تعبد للملائكة كما مر عن عياض أو لاظهار الجواب كآلية تبه وهو قولهم آتيناهم الخ تنبيها على عظم قدر الصلاة أو لاظهاره مع ما يترتب عليه على رواية ابن خزيمة والله أعلم . (قوله) والغشيان والاعماء قال فى المصباح غشى عليه البناء للمفعول غشىا بفتح الغين وضمها والغشية بالفتح المرة فهو مغشى عليه ويقال إن الغشى يغطي القوى المحركة والارادة الحساسة لضعف القلب بسبب وجع شديد أو برد أو جوع مفرط وقيل الغشى هو الاعماء وقيل الاعماء امتلاء بطون الدماغ من باغم بارد غليظ وقيل الاعماء سهو يلحق الانسان مع فتور الأعضاء اعلة . (قوله) والنوم . والسنة . قال الخازن عند قوله تعالى . لا تأخذه سنة ولا نوم السنة ما تقدم النوم من الفتور الذى يسمى نعاسا وهو النوم الخفيف والوسنان بين النائم واليقظان والنوم الثقيل هو المزيل للعقل والقوة . وقيل السنة فى الرأس والنعاس فى العين والنوم فى القلب فالسنة هى أول النوم والنوم غشية ثميثة تقع على القلب تمنع المعرفة بالاشياء والمعنى لا تأخذه سنة فضلا عن ان يأخذه النوم لان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لانها عبارة عن عدم العلم وذلك نقص والله منزه عن ذلك (قوله) ان قوما الخ كلام الخازن يقتضى ان هذا تأويل من بعض العلماء للحديث



فكان ذلك مثلاً أى لو نام لم تمتسك السموات والأرض ويدخل فى الجهل أيضاً النسيان والغفلة ودعاء العباد ربهم وبث الشكوى وليس للتذكير والتنبيه بل لإظهار وصف العبودية من الفاقة والتذلل نحو رب انى وهن العظم منى أو التحسر نحو . رب انى وضعتها أثى ولذا عقبه بقوله والله أعلم بما وضعت ثم عليه تعالى لا يقال فيه تصور ولا تصديق لآبها مهما انطباع المعلوم فى النفس ويستحيل فى حقه تعالى (مات) ضد الحياة والظاهر ان المراد بالموت هنا الجماديه أما الموت الطارى على الحياة فيدخل فى الفناء والموت عند الآخرين عدم الحياة عما من شأنه الحياة فتقابل الحياة تقابل العدم والملئكة وقيل وجودى فهو ضد حقيقى للحياة بدليل خلق الموت والحياة وأجيب بأن معنى خلق قدر

ونصه روى الطبرانى بسنده عن ابن عباس أن موسى عاينه السلام سأل الملائكة هل ينام الله تعالى فأوحى الله إلى الملائكة وأمرهم أن يورقوه ثلاثاً ففعلوا ثم أعطوه قارورتين فأمسكهما ثم تركوه وحذروه أن يكسرها فجعل ينفس فتبه وهما فى يديه حتى نفس نعمة فضرب إحداهما بالآخرى قال معمر هو مثل ضربه الله تعالى له يقول فكذا السموات والأرض ورواه عن أبى هريرة مرفوعاً قال سمعت رسول الله ﷺ يحكى عن موسى على المنبر قال وقع فى نفس موسى هل ينام الله وذكر نحو حديث ابن عباس قال بعض العلماء ان صح هذا الحديث فيحمل على أن هذا السؤال كان من جهال قوم موسى كطلب الرؤية من موسى لأن الأنبياء هم أعلم بالله فلا يجوز أن ينسب لموسى مثل هذا السؤال والله أعلم (قوله) ليس للتذكير الخ قال فى الحكم العطائية إنما يذكر من يجوز عاينه الاغفال وإنما ينبه من يمكن منه الإهمال وقوله لا يقال فيه تصور الخ تقدم ما يتعلق به مراراً قول ظم ومات (قوله) اسم مصدر بمعنى الموت وهو مقابل للحياة . قال الله تعالى . وتوكل على الحى الذى لا يموت . وقول ش ضد الحياة يحتمل أن المراد به الضد اللغوى وهو مطلق المنافى كما مر له فيصدق بالاقوال الثلاثة فى تفسير الموت ويحتمل أن المراد الضد الاصطلاحى المنطقى بناء على قول أهل السنة الموت صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك (قوله) والظاهر ان المراد الخ أظهر منه ان المراد ما هو أعم من ذلك وهو كل ما ينافى الحياة كما عبر به جماعة ولا تكرار بين أعم وأخص وعبرة جس وفى المعنى الموت الجمادية لمنافاتها الحياة كمنافاة الموت له . ويأتى لش فى الصمم والعمى ان المراد بهما غيبة موجود ما الخ (قوله) والموت عند الآخرين الخ هكذا قال السعد فى شرح النسفية عند قول ص والمقتول ميت بأجله الخ ونصه والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا يمنع للبعد فيه تخايقا ولا كسبا ومبنى هذا على أن الموت وجودى بدليل قوله تعالى . خلق الموت والحياة والآخرين انه . عدى ومعنى خلق قدره . وغيره يجعل هذا القول مقابلاً لقول أهل السنة وهو أنه وجودى (قوله) بدليل خلق الخ يعنى والخلق انما يتعلق بالآخر الوجودى وقوله وأجيب بأن معنى

ويستحيل في حقه تعالى (صمم وبكم وعمى) فالصمم والعمى ضد السمع والبصر والمراد بهما غيبة وجود ما عن سمعه وبصره وفي الحديث إربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائباً وانما تدعون سميعاً بصيراً وفي حديث الدجال انه أعور وان ربكم ليس بأعور والبكم آفة تمنع الكلام أصلاً وهو

خلق الخ أى والتقدير كما يتعلق بالامر الوجودى يتعلق بالامر العدمى أو فى الكلام حذف مضاف أى أسباب الموت وان كان الحذف خلاف الأصل إلا أن الاحتمال يسقط الاستدلال كما قاله السكتانى ونفى على ش قول ثالث وهو ان الموت عدم الحياة مطلقاً فالجماد يوصف بالموت على هذا دون القولين الأولين وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين ونقل الخازن عن ابن عباس انه قال خلق الموت على صورة كبش أملح لا يمر بشيء ولا يجد ريحه شيء إلا مات وخلقت الحياة على صورة فرس بقاء وهى التى كان جبريل والانبيااء يركبونها لا تمر بشيء ولا يجد ريحه شيء إلا حيى وهى التى أخذ السامرى قبضة من أثرها فألقاها فى العجل حتى خار وحيى وظاهره أن هذا القول مغاير للقول بأنه صفة وجودية أو عدمية لأنه حكاهما بعده بقيل قال ظم (وصمم وبكم وعمى صمات) قوله ضد السمع والبصر أى بالمعنى المنطقى فالصمم صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من البصر عند أهل السنة وعند المعتزلة عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على الأول وتقابل العدم والملكية على الثانى وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله) والمراد بهما الخ قال سى والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلاً لوجود ما ينافيهما أو غيبة وجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود ه قال د اعلم ان للصمم حقيقتين عامة وخاصة بالله تعالى الأولى عدم السمع بوجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حقه تعالى وجائز فى حقنا الثانية غيبة موجود ما من الموجودات بصفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله تعالى غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع أى مقام الاستحالة على الله تعالى إحترازاً من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانها عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغية موجود فلا يقال فيه صمم ولا عمى بالنسبة لهم والحاصل أن المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة ما يشملهما بالمعنى العام والخاص (قوله) إربعوا أى إشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها برفع الصوت فى الدعاء (قوله) وفى حديث الدجال الخ قال جس وفى معنى العمى العور ثم ذكر الحديث (قوله) والبكم آفة الخ أى صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام قال المقترح آفة الكلام الخرس ه قال شارحه الشريف زكرياء انما هو ضد النطق باللسان وانما يضاد الكلام النفسى السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن المراد الخرس الباطنى كما للسعد



ضد الكلام وكذا السكوت أى قطع الكلام وهو المراد بقوله (صمات) لغة فى الصمت وكذا كون الكلام بالحرف والصوت لأنه وإن بلغ الغاية فى الفصاحة والبلاغة وكان كمالات فى حق المخلوق فهو نقص فى حق الخالق لأنه ملزوم للحبسة ورذيلة البكم باستحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن كلمتين وسبق مذهب العضد (يجوز فى حقه) تعالى (فعل الممكنات بأسرها أى بجماتها) . وأصل

وهو يضاد الكلام النفسى هـ وقال د إعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام عجزاً وأما تركه مع القدرة عليه فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فتأتى فيما إذا كان الشخص نائماً أو مستيقظاً ولم يجر على قلبه شيء والبكم اللسانى يتأتى فيما إذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما إذا نام به مرض يمنعه من اجراء شيء على قلبه إذا علمت هذا فالمراد بالبكم هنا البكم النفسانى لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى (قوله) وهو ضد الكلام أى عند أهل السنة لأنه صفة وجودية فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل ح من تقابل العدم والملكية (قوله) أى قطع الكلام الخ لو زاد النفسى لكان أحسن لأن هذا هو المراد هنا كما مر قريباً وتقدم فى مبحث الكلام أنه ليس المعنى فى قوله تعالى . وكلم الله موسى . أنه ابتداء الكلام بعد أن كان ساكناً ولا أنه بعد ما كلفه سكوت بل المعنى أنه كشف الحجاب عن سيدنا موسى حتى سمع كلامه تعالى ثم حجه عن ذلك (قوله) لغة فى الصمت الخ الآن الصمات بالضم خاصة خلافاً لظاهر كلام ق وأما الصمت ففيه وجهان الفتح وبه قال الأكثر والضم صرح به عياض فى المشارق ولذا استعمله فى الجنس من قال :

إذا لم يكن فى السمع منى تصاون وفى بصرى غص وفى منطق صمت

فحظى إذا من صومى الجوع والظمى وإن قلت صمت يوماً فما صمت

(قوله) ورذيلة البكم الخ كذا فى نسخ ش فىكون من عطف التفسير والاحسن أن يقال ورذيلة العدم أى اللاحق للحروف فىكون مغايراً لما قبله وأصل كلام ش لى فاختصره ش جداً لأنه قال فى شرح صفراء بعد قوله فهو نقص فى حق الخالق ما نصه اذ فيه رذيلتان إحداهما رذيلة العدم الذى يجب للحروف والاصوات سابقاً ولا حقاً ويستلزم حدوث من اتصف به الثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والاصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلاً عن كلمتين فضلاً عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحرف والصوت انظر تمامه ان شئت (قوله) وسبق مذهب العضدينى

الاسر القيد الذى يقيد به الأسير ثم قالوا ذهب بأسره أى بقيده ثم توسعوا واستعملوه بمعنى الجميع والجملة (وتركها فى العدمات) جمع عدم وليس بقياس فيه فانظر هل سمع من كلام العرب . وهذا

فى مبحث الكلام وحاصله أن كلامه تعالى لفظ غير مؤلف من الحروف ولا ترتيب فيه ولا تقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى الآلة ه وتقدم قول السعد عقبه وهذا حسن لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المتخيلة ونحن لا نتعقله قال ظم رحمه الله تعالى (يجوز فى حقه فعل الممكنات الخ) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته وقوله فى حقه فى معنى اللام وعن معنى الذات والاضافة يانية أى يجوز له تعالى فعل الممكنات الخ فليس الجائز وصفا يقرم بذاته تعالى بل هو وصف راجع لتعلق قدرته تعالى خلافا لما يرومه قول سى أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز وقد بحث بنفسه فى شرح الوسطى مع امام الحرمين بنحو هذا فقال الترجمة بما يجوز فى حقه تعالى أحسن مما ترجم به امام الحرمين فى الارشاد من قوله باب القول فيما يجوز على الله تعالى لايهام هذه الترجمة انه تعالى يتصف بصفة جائزة وقد عرفت انه تعالى لا يتصف إلا بواجب والجواز انما يتطرق الى أفعاله من حيث انها متعلقة ببعض صفاته ولا يتطرق الجواز الى ذاته ولا الى صفاته ه وأل فى الممكنات للعموم لان الجمع المحلى بأل يفيد العموم وقوله بأسرها تأكيد له ويفهم منه أن أفراد الجائز لا تنحصر فى عدد كالواجبات والمستحيلات بل هى فعل ما يقضى العقل بجوازه وامكانه وأن الجائز فى حقه تعالى لا يختص بفعل الممكن بل يعم الفعل والترك فالممكن المستمر فى العدم داخل فى ذلك ولهذا صرح بالترك وان كان دخلا فى الفعل عند الاصوليين وقال د جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل ه وقوله وأصل الأسير أى بفتح الهمزة وقوله الذى يقيد به الأسير لا مفهوم للأسير كما تدل عليه كتب اللغة قال فى المختار أسرقته شدة بالاسار بوزن الازار وهو القيد ومنه سى الأسير كانوا يشدون به بالقيد فسمى كل أخيد أسيرا وإن لم يشد به وقال فى ق والاسار ككتاب ما يشد به الجمع أسر ولغة فى اليسار الذى هو ضد اليمين والأسير الأخير المقيد والمسجون والجمع أسراء وأسارى وأسار وأسرى ه (قوله) ثم قالوا أى العرب فى الأسير اذ هرب بقيده وقوله بمعنى الجميع الخ أخذنا من ذهاب الأسير بأسره لانه ذهب بجملته منها القيد الذى فى رجائه هذا هو الظاهر فى وجه التوسع كما يدل عليه قول مختار الصحاح وهذا لك بأسره أى بقيده يعنى بجميعه كما يقال برمته ه (قوله) جمع عدم انما جمعه ظم باعتبار أفراد الممكنات لاستقامة الوزن والا فهو واحد قاله ط (وقوله) وليس بقياس فيه أى لانه ليس من الاشياء التى



القسم هو المسمى بصفات الافعال ويسمى التكوين وسبق أنه حادث عند الاشاعرة وان الماتريدي وأصحابه من الحنفية يرونه قديما (دليل) القائلين بحدوثه انه لا يتصور التكوين بدون المكون كالضرب والمضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات ودليل القائلين بقدمه أنه لو كان حادثا لزم أن لا يسمى تعالى في الازل خالقا ورازقا وكلامه قديم وقد ثبت فيه أنه الخالق الرازق وأجاب الاشاعرة بأن معنى الخالق والرازق في الازل الذي له صفة بها يتأتى الخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز وقد مر ذلك وليس مرادهم بقولهم صفات الافعال ان الجائز وصف يقوم بالذات العلية لتصريحهم بأن الحوادث لا يقوم بها بل المراد أن الافعال مضافة اليه تعالى من حيث إنها اثر القدرة والارادة وهي التعلق التجيزي للقدرة لكن ها هنا نظر وهو أن التأثير للقدرة والارادة حقيقة أول للذات العلية

يقاس فيها الجمع بالالف والتاء المجموعة في قول الشاطبي وقسه في ذى التاء البيتين . وقوله فانظر هل سمع الخ وعلى تقدير عدم سماعه فالناظم ارتكبه لاجل الوزن كما مر ( قوله ) هو المسمى بصفات الخ تقدم لش عند قول ظم ذى واجبات انها عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة وهي التعلق التجيزي لها كالخلق والرزق وتقدم ما يتعلق بذلك فارجع اليه وش رحمه الله تعالى فرق الكلام عاينها في موضعين وليته جمعه في موضع واحد ويحيل عليه الموضع الآخر ومحل الكلام عليها هو هنا كما مر ( قوله ) ويسمى بالتكوين مأخوذ من قوله تعالى . كن فيكون . وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ويعبر عنه بالخلق والتخليق والايجاد والاحداث ونحو ذلك فهو غير المكون بالفتح كما مر ( قوله ) وسبق أنه حادث قال وليست ازلية خلافا للحنفية كابى منصور وأتباعه في قولهم بقدمها والمستفاد من كلام المحققين وعليه ذهب ش أن الخلاف حقيقى وقيل لفظى فلا شعري نظر لنفس الافعال والماتريدي نظر لمبدئها انظر ما تقدم ( قوله ) لكن ها هنا نظر أى محل نظرو توقف يحتاج للسؤال عنه وما أجاب به ش أصله لابن التلمساني كما نقله سيدى العربى الفاسى في جوابه لما سئل عن ذلك ونص جوابه أعلم أن إطلاق كون القدرة متعلقة بالممكنات - إطلاق حقيقى اتفاقا وإنما الخلاف في كونه نفسيا لها وهو مذهب الأشعري أو نسبة لها وإضافة وهو مذهب الفخر الرازى وأما التأثير وهو هنا اخراج الممكن من عدم إلى وجود أو العكس فقال ابن التلمساني في شرح المعالم تسمية القدرة مؤثرة مجاز والمؤثر حقيقة هو الذات المتصفة بها فالقدرة لا توجد وإنما الموجد الذات باعتبار القدرة فالقدرة مصححة لأن تؤثر الذات لانها نفس المؤثره وأشار له في مرصده بقوله :

ومن مجاز نسبة التأثير لصفة وهو في التعبير

حقيقة لذاته المتصفة بما به التأثير صرح من صفة

( قوله ) بواسطة القدرة الخ بحث الشيخ الأمير في التعبير بالواسطة قال لا يجوز أن يطلق الواسطة

بواسطة القدرة والارادة (الجواب) ان الحق أن اسناد التأثير إلى الذات حقيقة كقوله تعالى والسماء  
بنيناها بأيدينا بقدرتنا وإسناده إلى الصفات مجاز كما لو قلت هذا الجبل أو جدته قدرة الله تعالى  
خلافاً لم زعم العكس ذكر هذا الخلاف الدرعي وغيره وعلى الأول فهل يمنع التجوز في الاسناد إلا  
حيث سمع أولاً قولان قال في أضاءة الدجنة :

ومسند الأحكام للصفات فقط إلى المجاز ذو التفات  
والحق أن تسند للذات التي قد وصفت بذى الصفات جلّت

أو يمثل بالآلة والله المثل الأعلى وتقتصر للقاصرين على قولنا الله قادر على كل شيء وما وراء ذلك من  
فروض الكفاية وإلا جاء قول الشاعر :

« وكان فضلي من هديت برشده » فلو قال ش بالقدرة والارادة كان أحسن ولا يقال الباء كذلك  
لأنها تكون للسببية والآلة لأننا نقول الباء وورد التعبير بها في القرآن كآية التي عند ش بخلاف الواسطة  
قوله بنيناها الخ الشاهد عند ش في اسناد البناء إلى الضمير وقوله بقدرتنا أي فاليد في هذه الآية بمعنى  
القدرة وتقدم في التشابه أنها تفسر عند الخلف في كل موضع بما يناسبه مما يدل عليه السياق (قوله)  
مجاز الخ هذا هو الحق كما مر عن ابن التلمساني وصرح به غير واحد منهم شيخه الميرزا كما في أضاءة  
الدجنة وقال البيهقوري اسناد التخصيص إلى الارادة مجاز عقلي من الاسناد إلى السبب وإلا فالمنحصر  
هو الذات العلية وكذا اسناد التأثير إلى القدرة إذ لا فاعل إلا الله تعالى كما نص عليه غير واحد ه بغير  
خلاف لما نقل عن الشيخ يس أنه حقيقة أيضاً وخلافاً لمن زعم العكس كما عند ش وهو أن نسبة  
التأثير للذات مجاز ونسبته إلى القدرة حقيقة وهو أضعف مما قبله لما يلزم عليه من قيام المعنى بالمعنى ثم  
إن هذا القول تحته قولان الأول أن التأثير بالمعاني فقط دون المعنوية وهو المعروف وقيل بهما معاً  
ولم يقل أحد أنه وقع بالمعنوية دون المعاني فتحصل أن الأقوال أربعة الأول أن الاسناد إلى الذات  
حقيقة وإلى الصفة مجاز الثاني العكس وتحته قولان الرابع ما نسب للشيخ يس أن الاسناد إليهما معاً  
حقيقة وبقى قول خامس يؤخذ من كلام المقرئ مع شارحه الآتي وكذا من قول شارحنا وعلى الأول  
فهل يمتنع التجوز إلا حيث سمع أي لا يسند التأثير إلى الصفات لا حقيقة ولا مجازاً إلا إذا ورد في  
الكتاب والسنة (قوله) قال الخ أي أبو العباس سيدي أحمد المقرئ بفتح الميم والقاف مشدداً نسبة إلى  
مقرة بفتحات بلدة بقرب تلمسان وهو من أشياخ م وعرف به في كبره واضاءة الدجنة في اعتقاد  
أهل السنة نظم له في علم الترجيد نفيس جداً والدجنة في اللغة الظامة (قوله) الأحكام بفتح الهمزة  
يعني التخصيص والتأثير والكشف للعلم أو نحو ذلك وقوله والحق أي الحقيقة أن تسند للذات الموصوفة  
بهذه الصفات بأن يقال علم الله تعالى بعلمه كل شيء وأوجد بقدرته كل حادث وخصص بمرادته كل



هذا الذى نص عليه المقترح وغيره الصدر من ذاك انشرح  
وقولهم سبحان من تواضع كل لعزة أى من نازع  
ومن الجائز فى حقه تعالى فعل الصلاح والأصلح والثواب والعقاب ورؤية عبادته له وبعثة الرسل خلافا  
لمن ضل ولعلنا تعرض لبسط ذلك بعد إن شاء الله ثم أشار إلى براهين الصفات الواجبة فقال (وجوده  
له دليل قاطع) لكل شبهة ونزاع لكونه يقينياً فهو من قبيل البرهان الذى هو أجل أقسام الحججة  
العقلية قال فى السلم:

أجلها البرهان ما ألف من مقدمات باليقين تقترن

يمكن وسمع بسمعه وأبصر ببصره ودل بكلامه على كل شيء (قوله) المقترح بضم الميم وسكون القاف  
وفتح التاء والراء وهو مؤلف الاسرار العقلية التى شرحها الشريف أبو يحيى زكرياء وهو تلميذه كشراف  
الدين ابن التلمسانى واسمه مظفر والمقترح اسم كتاب فى علم الجدل لآبى منصور البرموى من علماء  
ماوراء النهر سماه بذلك لأن الطلبة افترحوه عليه أى طلبوه منه ولقب به هذا العالم لأنه كان يكثر  
من مطالعته وتدريسه وله شرح عليه وشرح الارشاد فى علم الكلام للإمام الحرمين (قوله) وقولهم  
أى الناس مفعول أبى الآتى وهو بمعنى منع وفاعله من نازع والالف للاطلاق قال الشيخ عليش أى  
خالف فى صحة اسناد الأحكام إلى المعانى مجازاً وقوله ضعيف فان الذى دل عليه العقل والشرع  
والاجماع ان التواضع له تعالى باعتبار الذات والصفات والأفعال قال تعالى . ان نشأ نزل عليهم من  
السماء آية فضلت أعناقهم لها خاضعين وقال ﷺ أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك  
وأعوذ بك منك . قال الابن يؤخذ منه صحة سبحان من تواضع كل شيء لعظمته وقول الخطيب يوم  
الجمعة اجتمعنا متضرعين لعظمتك قال القرافى فى الفرق ٢٦ بعد المائة اذا قيل سبحان من تواضع كل  
شيء لعظمته هل يجوز أم لا قال بعض فقهاء العصر لا يجوز لأن عظمة الله تعالى صفة والتواضع  
للصفة عبادة لها والعبادة للصفة كفر وقال قوم يجوز وهو الصحيح قال ابن الشاط ماصححه هو  
الصحيح لأن العظمة عبارة جامعة لصفات الكمال والتواضع التصاغر ولا شك أن ماعدا الذات  
الكريمة والصفات العظيمة متصاغر بالنسبة لتلك الصفات وقول ذلك الفقيه إن التواضع عبادة ليس  
بصحيح بل دعوى عارية عن الحججة فلا اعتبار بقوله بل الحججة على إبطالها فى الكشف العبادة أقصى  
غاية الخضوع والتذلل ولذلك لم يستعمل إلا فى الخضوع لله تعالى مولى أعظم النعم فكان حقيقة  
باقصى غاية الخضوع هـ بن (قوله) ولعلنا تعرض الخ تعرض عند قول ظم لو استحال ممكنا الخ  
لفعل الصلاح والأصلح والثواب والعقاب وعند قول ظم يجب للرسل الخ لبعثة الرسول وعند قول  
ظم جنة ونيران لرؤية العباد لربهم تعالى لا حرمانا الله منها قال ظم رحمه الله تعالى (وجوده له دليل

وذلك الدليل القاطع تدانصر الناظم منه على مضمون كبراه وهو (حاجة كل محدث) بفتح الدال . (الصانع) الذى يرجح وجوده على عدمه و كونه فى الوقت المخصوص وعلى الكيفية الخاصة على مقابل ذلك (فان قلت) هل يجوز إطلاق الصانع عليه تعالى قلت اشهر عند المتكلمين إطلاقه عليه واعترض أنه لم يرد فى الشرع وأسماءه تعالى توقيفية عندنا وأجيب بأنه مأخوذ من قوله تعالى . صنع الله . وأجاب

قاطع البيت) لما أخبر فيما تقدم أن أول الواجبات على المكلفين المتمكنين من النظر معرفة صفة الله تعالى التى قامت عليها الأدلة و فرغ من عد تلك الصفات واضدادها وكانت المعرفة هى الجزم المطابق عن دليل أشار إلى دلائل تلك الصفات وأتى بها على طريقة المتكلمين بعباسى لأن ذلك أكمل وان كان ليس بواجب لأن الواجب هو الدليل الاجمالى عند من لم يكتف بالتقليد وبدأ بدليل الصفة الأولى وهى الوجود لأنها كالأصل لغيرها بحسب التعقل وإنما برهن على مطلق الوجود ولم يبرهن على وجوده لأنه هو برهان القدم والبقاء كما يأتى لش فى التنبيه آخر برهان الوجود والدليل إما عقلى أو نقلى فالنقلى الكتاب والسنة والاجماع والعقل عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان قولاً آخر سواء كانتا أى المقدمتان يقينيتين أو ظننيتين أو احدهما يقينية والاخرى ظنية قال فى السلم :

إن القياس من قضايا صوراً مستلزماً بالذات قولاً آخر

أو عند الأصوليين ما احتوى على الموصل المطلوب وعرفه فى جمع الجوامع بقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ووصف ظم هذا الدليل بكونه فاطعاً لتركبه من مقدمتين يقينيتين فهو من قبيل البرهان كما أشار إليه ش مشتق من البره بفتح فسكون وهو القطع تقول برهت العود إذا قطعتة والبرهان يقطع ظهر الخصم وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لا تاج يقين والمقدمات اليقينية هى المشار إليها بقول صاحب السلم بعد قوله أجلبها البرهان الخ . من أوليات مشاهدات . مجربات . متواترات . وحديثيات ومحسوسات فتلك جملة اليقنيات . وقد بينا شرح السلم فلا تطيل بهائم ان العقائد على أقسام ثلاثة الأولى ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جماته المعجزة وذلك الوجود والمخالفة للحوادث وما بينهما والقدرة والحياة وما بينهما فان الفعل متوقف على هذه الصفات فيكون السمع متوقفاً عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفاً على الآخر وهو الدور . القسم الثانى ما يرجع لوقوع جائز نحو أحوال القيامة كالجنة والنار ونحوها والثواب والعقاب ورؤية الله تعالى فهذا لا يستدل عليه إلا بالدليل السمعى إذ غاية ما يصل العقل اليه الجواز لا الوقوع . القسم الثالث ما لا يتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها فهذه يصح الاستدلال عليها بالامرین والا نبح الدليل السمعى كما يأتى وأما الوجدانية ففيها خلاف قيل من القسم الأول لتوقف المعجزة عليها أيضاً إذ لو انتقت لحصل



السبكي بأنه قرئ "صنعه الله بلفظ الماضي فمن اكتفى في الإطلاق بورود الفعل اكتفى بذلك ه قال السيوطي بل ورد إطلاق الصانع في حديث صحيح لم يستحضره من اعترض ولا من أجاب بذلك وهو ما رواه الحاكم وصححه البيهقي من حديث حذيفة مرفوعاً إن الله صانع كل صانع وصنعه ثم الصواب أن لو عبر ظم بحادث بدل محدث والوزن يقبله لأن ظم كغيره جعل هذا الاحتياج نظرياً

التمانع فينتفى الفعل ومن جملة المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالأمريين قال في شرح الكبرى وهو رأي قوله توقيفية عندنا أي عند الجمهور من أهل السنة ونص السبكي مع شارحه والأصح أن أسماء تعالى توقيفية أي لا يطلق عليها اسم إلا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز أن يطلق عليه تعالى اللائق معناها به وإن لم يرد بها الشرع ومال إليه الباقلاني ه أي لأنه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً فمن ثم لم يحز عليه عارف وفقه ونحوها ويزاد على ذلك الأشعار بالتعظيم وذهب الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه به تعالى على طريق التوصيف دون التسمية فهو تصرف في المسمى وهو تعالى منزّه عن يتصرف فيه ه وهو قول ثالث بالتفصيل وقال إمام الحرمين بالوقف وأشار السعد في المقاصد إلى هذه الأقوال الأربعة فقال المبحث الثاني أسماءه تعالى توقيفية خلافاً للمعتزلة والقاضي مطلقاً والغزالي في الصفات وتوقف إمام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف بالباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يرادفه وكان مشعراً بالاجلال من غير توهم اخلال ه وقال في المواقف ليس الكلام في الأسماء الاعلام الموضوعة في اللغات بل في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ه (قوله) فمن اكتفى الخ هو راجع للقراءتين ومعنى كلامه أن من يقول توقيفية واكتفى في الإطلاق من الشارع بورود المادة اجازته ذلك ومن لم يكتف بذلك وقال لا بد من ورود إطلاق الاسم بعينه لم يجز ذلك لكن تقدم أن المعتبر عند الباقلاني وجود الشروط الثلاثة وإن لم ترد له عادة وهي أن يكون له معنى ثابت لله تعالى وأن لا يكون اللفظ موهماً وأن يكون مشعراً بالتعظيم (قوله) أن الله صانع كل صانع الخ قد يقال إن المسوغ للإطلاق المشاكلة فلا دليل فيه فالأولى كما قال سيدي عبد القادر الفاسي الاستدلال بما في مسلم في كتاب الدعوات أن الله صانع ما شاء لا مكره نقله ولده في تحفة الكابر في التعريف بالشيخ عبد القادر يعني أباه في معرض التمويه به حيث خفى على السيوطي مع حفظه وقد مشى على الكتب الست (قوله) ثم الصواب الخ يأتي له الجواب عن ظم وأن عبارته صحيحة إلا أنها ليست بحسنة وح فمن حق ش أن يعبر بالأولى .

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلاً أن تعد معاييه

(قوله) والوزن يقبله أي لأن اللفظين متفقان في الحركات والسكنات وعدد الحروف قوله خلافاً للفخر الخ لأنه قال في المعالم إن الكبرى ضرورية لأن العلم بها مركز في فطر

وبرهن عليه بالبيت التالى لهذا والمحدث بالفتح هو الموجد المصنوع وإذا أخذ بهذا الاعتبار فاحتياجه إلى الصانع بديهى لأن الفرض أنه مصنوع بخلاف الحادث فانه من حيث كونه حادثا قد يحتمل عند العقل قبل النظر أنه حدث لنفسه فاحتيج إلى برهان استحالة ذلك إذ ليس بضرورى خلافا للفخر الرازى وقد يجاب بأن ظم أراد بالمحدث الشيء لا بقيد الوصف العنوانى فكأنه قال حاجة كل شيء للصانع إلا أن هذا وإن أفاد الصحة لا يفيد الحس مع ظهور التعبير بحادث فهذا الذى ذكره مضمون كبرى الدليل وحذف الصغرى للعلم بها ونظم الدليل هكذا "كوان أى العالم حادثه وكل حادث محتاج إلى الصانع ينتج الا" كوان محتاجة إلى الصانع وهو الاله الذى أوجبنا وجوده وكل من المقدمتين نظرية تحتاج إلى برهان ضرورى أو مته إلى الضرورة دفعاً للدور والتسلسل قال فى السلم (وتنتهى) أى مقدمات البرهان

الصياني فانك إذا لطمت صيدا من حيث لا يراك وقلت له حصلت من غير فاعل لا يصدقك بل فى فطر البهائم فان الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر فى فطرته أن صوت الخشبة بدون خشبة محال ورده شارحه ابن التلمسانى وصحح أن العلم بها نظرى إلا أنه يحصل بنظر قريب ولا جل قرب به ظن قوم أنه ضرورى وأما المبالغة بأنه مركز فى فطر الصياني ممنوع عمومه فى جميعهم وإن أراد فى فطر أكثرهم فمسلم لكن لا نسلم أنه لا علم لمميزهم إلا الضرورى حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصياني لا ينفكون عن علوم نظرية لاسيما القريبة التى لا تعارضها شبهة ويتمحص العقل فيها وأما المبالغة بأنه مركز أيضاً فى فطر البهائم بدليل ما ذكر فى صوت الخشبة فن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار لم يضرب بخشبة قط لم ينفر من صوتها ولكن إذا تكرر عليه ذلك التآلم عند سماعها تخيل من مسها الا لم لمقارنة المؤلم وعدم التميز والانفكاك فى خياله كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنة الاذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمى ه نقله فى شرح الكبرى (قوله) للعلم بها أى وذلك جائز كثيرا قال فى السلم:

والحذف فى بعض المقدمات أو النتيجة للعلم آت

نعم اطلاق الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء كما قاله السكتانى ودوط لأن ظم ذهب فى هذه البراهين تبعالسى على طريقة المناطقة والدليل عندهم قول مؤلف من مقدمتين كما مروا قيل إن المحذوف كالمذكور فلا يكون مجازاً أيجاب عنه بأنه كالمذكور من جهة المعنى فلا يقال إنه ناقص لأن العلم به قرينة عليه ولا يصير مذكوراً بالفعل حتى يرتفع المجاز لأنها تحقق المجاز ولا ترفعه ومن هذا المعنى قول النحاة المحذوف لعله تصريفية كالمذكور يعنى فى جريان أحكام التصريف عليه وليس مرادهم أنه مذكور حقيقة كما تدل عليه أداة التشبيه (قوله) قول الا" كوان أى المكونات ولذا فسرهابا بالعالم ونظم الدليل هكذا مبنى على أن علة احتياج العالم إلى الصانع هى الحدوث وهو ظاهر كلام ظم كما يأتى عندئذ (قوله)



المقصود منه اليقين . (إلى ضرورة لما) (من دور أو تسلسل قد لزما) وقد برهن الناظم على المقدمتين معاً لكن بدا برهان الكبرى وهي قولنا وكل حادث محتاج إلى صانع مكتفياً في الاستدلال عليها بإبطال ما يرد عليها من الاعتراض وهو أن يقال لا نسلم احتياج الحادث إلى الصانع لم يجوز أن يحدث لنفسه بلا صانع كما ادعى دهرية الفلاسفة أن العالم حدث لنفسه أمراً اتفاقاً يقال (لو حدثت لنفسها إلا كوان) أي

الذي أوجبنا وجوده يعني في برهان القدم والبقاء كما مرّت الإشارة إلى ذلك ويأتى لش في التنبيه (قوله) ضروري مثاله هذا العدد منقسم إلى متساويين وكل منقسم كذلك زوج فكل من المقدمتين ضرورة والقضايا بالضروريات هي المتقدمة في كلام صاحب السلم ومثال المنتهى إلى الضرورة العالم صفاته حادثه وكل من صفاته حادثه فهو حادث فيستدل على الصغرى بقولنا العالم صفاته متغيرة وكل متغير حادث الأول من المقدمتين ضرورة للمشاهدة ونستدل على الثانية بأن التغير إن كان من عدم إلى وجود كان الوجود طارئاً والطرو هو الحدوث أو من وجود إلى عدم كان الوجود جائزاً والجائز لا يقع إلا حادثاً ونستدل على الكبرى من القياس الأول بقولنا كل من صفاته حادثه لا يتخلو عن الحوادث وكل من لا يتخلو عنها لا يسبقها وكل من لا يسبق الحوادث فهو حادث فقد انتهينا إلى الضرورة ولا عبرة باعتراض الفلاسفة على بعض تلك المقدمات فانه مكابرة ومن هذا كلام ظم (قوله) دفعنا الخ حاصله أنا إذا استدللنا على شيء بشيء فالشيء الثاني استدللنا به إذ لم يكن ضرورياً ولا مسلماً احتاج إلى دليل ودليله إذ لم يكن ضرورياً ولا مسلماً احتاج إلى دليل آخر وهكذا فان استدلل على متأخر بشيء من المتقدم توقف كل منهما على الآخر ودار الأمر وإن استمرت الأدلة إلى غير نهاية ولم ترجع إلى شيء من المتقدم تسلسل الأمر (قوله) وبدأ برهان الكبرى الخ اعلم أنا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم ثبت أولاً حدوث الأعراض بدليل ثم ثبت حدوث الأجرام بدليل آخر ثم بعد ذلك ثبت أن للعالم صانعاً فالمراتب ثلاث ونحتاج في ذلك إلى ثلاثة براهين وقد ذكر ش عقب البيت الثالث كيفية نظمها على الترتيب (قوله) كما ادعى الخ قال السعد في شرح المقاصد اتفق أهل الملل على وجود الصانع في الجملة خلا شذمة قليلة من جهة الفلاسفة زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاق بغير فاعل وهو بديهي البطلان وفي حاشيته ع في الكلام على الهيلة ما نصه شذمة من الفلاسفة وهم الدهرية يقولون بان العالم حدث لنفسه أمراً اتفاقاً ولا إله أصلاً وفي شرح صغرى الصغرى ومنهم من نفي وجود الإله أصلاً وأن العوالم وجدت وجوداً اتفاقاً بغير فاعل ثم قال قال البكي وقد قيل ما أنكر أحد وجود الصانع ولكن إنما وقع الغلط في تعيينه قال السعد من نفاه من الملحدة لم ينفه بمعنى أنه ليس صانعاً بل بمعنى أن لا يوصف بشيء حتى أبوا أن يصفوه بأنه موجود وهذا غلو والحاده وقال الغزالي في الأحياء تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير وفطرة تحت تدبير فلذلك قال تعالى : أفى الله شك فاطر السموات والأرض ولهذا بعث الأنبياء كلهم بدعوة

المكونات وهو كل ماسوى الله تعالى لا خصوص الأربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (لاجتمع التساوى والرجحان) بلا مرجح على ذلك التقدير ولكن (ذا) أى اجتماعهما بلا مرجح (محال) فحدوث الأ<sup>ك</sup> كوان لنفسها محال وبيان لزوم أن الحادث إذا حدث في وقت معين ومكان مخصوص على صفة خاصة فالعقل كما يجوز حدوثه في ذلك الوقت في ذلك المكان على تلك الصفة يجوز استمرار عدمه وحدوثه قبل ذلك الوقت أو بعده وكونه في مكان آخر وعلى غير تلك الصفة من اللون والمقدار والشكل فاختصاصه بالوجود والوقت المعين والمكان المعين والصفة المعينة إذا فرض بلا مرجح مستلزم لكون الشيء مساوياً راجحاً من جهة واحدة وهى ذاته وهو محال من باب اجتماع الضدين ونظيره ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما بلا سبب بخلاف ما إذا كان الترجيح بمرجح وهو الفاعل المختار فان التساوى والرجحان وإن اجتماعاً أيضاً فمن جهتين مختلفتين فليساً بمتنافيين ح<sup>ا</sup> لأن المتنافيين كما سبق هما اللذان لا يجتمعان في زمن واحد في ذات واحدة من جهة واحدة هذا إذا قلنا أن وجود الممكن وعدمه مستويان في العقل وهو المختار وهناك من يقول إن العدم أولى بالممكن من الوجود لقبوله إياه بلا سبب فهو الأصل في كل حادث فحدوث الحادث لنفسه مستلزم لما هو أظهر في الاستحالة وهو كون كون الوجود مرجوحاً راجحاً من جهة واحدة أى بالنظر إلى ذاته كميزان إحدى كفتيه نازلة بالنسبة إلى الأخرى مرفوعة بالنسبة إليها أيضاً في آن واحد فإن بهذا استحالة حدوث الأ<sup>ك</sup> كوان لنفسها وأما أن تكون أحدثت نفسها

الخلق إلى التوحيد فيقولوا لا إله إلا الله ولذا قال تعالى : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وقال . فطرة الله التى فطر الناس عليها . ( قوله ) لا خصوص الأربعة الخ قال م في ك والأ<sup>ك</sup> كوان أعراض مخصوصة وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قاله في شرح الكبرى . والمراد بها في كلام ظم ما هو أعم من الجوهر والعرض من سائر الموجودات الحادثة ويحتمل أن يراد بها الأعراض المخصوصة ويدخل غيرها من باب لا فارق ه والظاهر هنا الأول ولذا صدر به ص واقتصر عليه ش قال المنجور في حاشيته على الكبرى كون الاجتماع والافتراق من الأعراض هو قول جمهور المتكلمين والتحقيق قول الأقل أنهم من الأمور الإضافية التى لا ثبوت لها في الخارج وإنما تثبت في الذهن وليس من الأعراض لأنها موجودة في الخارج وقد أشار المقترح في شرح الارشاد إلى القولين وحقق الشريف زكرياء في شرحه أنهما إضافة ه بنج قال ظم ( وذا محال ) أى اجتماع التساوى والرجحان محال لما فيه من اجتماع الضدين المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لا مساواة والمساواة تستلزم لا رجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولا مساواة ورجحان ولا رجحان وهو باطل بالضرورة ونظيره ما مثل به ش ( قوله ) وهو كون الوجود الخ أى فاللازم على هذا اجتماع الراجحية والمرجوحية كالمثال الذى عند ش لاجتماع التساوى والرجحان



فاستحالته بديهية لاستلزامه سبق كل حادث على نفسه وتأخره عنها ضرورة سبق الفاعل على فعله فكل حادث إذن محتاج إلى صانع خارج عن ذاته وهل علة الاحتياج إليه الحدوث أو الامكان أو هما أو الامكان بشرط الحدوث أقوال يعطى كلام الناظم أو لها وعليه جمهور المتكلمين والوجوه التي يعرف

(قوله) فاستحالته بديهية قال سي في الكبرى فانرب شيء يخرجك من التقايد أن تنظر إلى أثر الأشياء إليك وهو نفسك قال تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت فتعلم أن الك موجوداً أو جددك لاستحالة أن توجد نفسك وإلا أمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان وإنما قلنا أهون عليك لما في إيجادك نفسك من زيادة التهاافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله فإذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور (قوله) أقوال أي أربعة وأما الحدوث بشرط الامكان فاحتمال عقلي لا قائل به لأن الحادث لا يكون إلا بمكناف اشتراطه من تحصيل الحاصل كما مر بسطه في مبحث القدرة وادعى المحشي رحمه الله هناك أنه فهمه من كلام صاحب الأقنوم وهو غير صواب (قوله) يعطى ظم الخ أي حيث استدل على وجود الصانع بأن كل حادث لا بد له من محدث ويقال على القول الثاني العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من صانع وكذا على القول الرابع لأنه يرجع إلى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث كما قاله في شرح الكبرى ونصه وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع ف قيل الامكان وهو اختيار البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو لاكثر المتكلمين وقيل بمجموعها وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق أنها كلها طرق موصلة إلى العلم بالصانع وهي إما أن تعتبر في الذات أو في الصفات فتكون الطرق ثمانية من ضرب أربعة في اثنين وإن أسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لأنه يرجع في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث سقط طريقان فبقى ستة وكذا عددها الفخر في الأربعين وعددها في المعالم أربعة لأنه أسقط منها الطريقتين الأخيرتين لتركبهما من الأولين هـ بنخ (قوله) والوجوه التي يعرف الخ أصل هذا الكلام لابن زكري في تقييده كما نقله جس إلا أنه عددها ثلاثة وهي الأربعة الأولى عند ش وأدرج الوجه الثاني مع الأول وزاد جس الوجه الخامس عند ش وذكر حاصل كلام شيخه فقال فهذه أدلة ثلاثة حاصل أولها أن جميع الكائنات مفتقرة إليه تعالى في ابتداء الوجود وبعده لأن كل شيء أثره ومصنوعه والآخر يعرف بالموثر والصنعة تشهد بالصانع ويستحيل عقلا فعل بلا فاعل أم خلقوا من غير شيء فالوجود كله مملوء بأدلة ربوبيته . أفى الله شك فاطر السموات والأرض . وحاصل الثاني تبديل الأحوال . كل يوم هو في شأن والثالث عموم القهر وظهور العجز في جميعها . وهو القاهر فوق عباده . فلجميعها كما يحكم فيها بما يريد أيضاً اختلاف المخلوقات بالصغرى والكبر والقوة والضعف وغير ذلك أقطع دليل على أنها لم توجد نفسها ولما رضى الحقيير

بها احتياج العالم إلى الفاعل المختار كثيرة فيتحققها الانسان من نفسه ومن غيره منها الايجاد عن عدم . هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً . والا نعام خلقها . هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون يثبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والا غناب ومن كل الثمرات ومنها النماء فى بعض الموجودات المحتاج بحسب العادة إلى أسباب لا يقوم بها الا المدبر الحكيم . ولذا يسمى القيوم قال مجاهد القيوم القائم على كل شيء يحفظه ويرزقه فيحتاج النبات إلى ماء يسقى به والاسنان إلى اللباس واصلاح الطعام وتهيته وتناوله باليد وهو وسائر الحيوان إلى الغذاء والشراب والمأوى وإدخال النفس وإخراجه وإلى الاسنان والاضراس وتحريك الفك عند المضغ واللسان الذى يلوك به وينطق والريق والمسلك إلى المعدة والقوة الجاذبة والشهوة والحرارة لنضج ما فى المعدة والقوة الماسكة والدافعة وكل هذا يحسبه الانسان من نفسه ويعرفه فى غيره ومنها التصرفات والتغيرات التى لا تنحصر . قل اللهم مالك الملك . الآية . كل يوم هو فى شأن . تارة يصحى الجو وتارة يقيمه ومرة يكسو الشجر بالورق ومرة يعريها وطوراً كثير الحرو وطوراً كثير البرد وحيناً يجذب الارض وحيناً يخلصها وزمناً يرسل الرياح وزمناً يمسخها ويمرض ويصح ويغنى ويفقر ويحيى ويميت وينوم ويوقظ ويقبض ويبسط إلى غير ذلك ولقد أجاد القائل .

ثمانية تجرى على المرء فاعلمن وكل امرئ لا بد يلقى الثمانية

سرور وحزن واجتماع وفرقة وعسر ويسر ثم سقم وعافية

ومنها شاهدة مقهورة الحوادث وتسخيرها لاحكام فيها يجرى عليها مالا تحببه وإن اجتهدت فى التحفظ . منه ويفوتها ما تجب وإن بالغت فى طلبه وأسباب تحصيله قال تعالى . وهو القاهر فوق عباده ومنها تفاوتها بالكبر والصغر والقوة والضعف وغير ذلك ولو حدثت لنفسها ما رضى الحتمير منها بالحقارة والضعيف بالضعف ثم أشار إلى دليل الصغرى وهى قولنا الا كران حادثة فقال ( وحدث العالم ) سنقرر دليله وهو بفتح اللام وهو المعبر عنه قبل با كوان سمي عالماً لانه علامة على وجود

بالحقارة ولم تقع غلبة بعض الحوادث لبعض فتخصيص بعضها بالقوة وبعضها بالضعف وبعضها بالصغر وبعضها بالكبر وبعضها بالعلم والمعرفة وبعضها بالجهل والكفر يدل على أنها مجعولة مخصصة وانظر جس عند قول الرسالة وصوره فى الارحام بحكمته تعلم ما اشتمل عليه جسد الانسان من العجائب ( قوله ) ثمانية تجرى الخ قال ابن زكري لا مفهوم لهذا العدد يعنى كما يؤخذ من تقرير هذا الوجه لأن فيه أموراً كثيرة وليقس ما لم يقل ( قوله ) ثم أشار إلى دليل الصغرى الخ إنما أخره لاطول الكلام عليه لأن الصغرى تضمنت دعوتين الأولى حدوث الاجرام والثانية حدوث الاعراض فتحتاج إلى دليلين ( قوله ) سنقرر دليله أشار به إلى أن قول ظم من حدث الاعراض الخ لا يصلح أن يكون



صانعه وهو منحصر بالاستقراء في الجواهر والاعراض والجوهر ما يقوم بنفسه ويشغل فراغا فان لم يقبل الانقسام حسا ولا عقلا فهو الجوهر الفرد وأن قبله بان تركيب من جوهرين فردين

خبراً لهذا المبتدأ لأن العالم إجمام واعراض والناظم استدلال على حدوث الاجرام فقط وش كل ذلك بالاستدلال على حدوث الاعراض وقال جس أن ظم أطلق هنا العالم على خصوص الاجرام ونحوه قول سي ه دليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة إلا أنه ذكر بعده دليل حدوث الاعراض وهو مشاهدة تغيرها وظم حذفه لكونه ضروريا وقال في الشرح أطلقنا لفظ العالم وأردنا بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفا بصفات ه قال أبو علي ويصح أن يكون على حذف مضاف أي اجرام العالم فيكون مجازاً حكماً فقط ه وح فلا يحتاج إلى تقدير خبر في كلام ظم (قوله) علامة الخ أي فهو مأخوذ من العلامة وكذا إذا قلنا إن فيه علامة تميزه عن موجوده وقيل مأخوذ من العلم لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى تعالى (قوله) وهو منحصر الخ هذا مذهب جمهور أهل السنة وزاد الحكماء قولاً ثالثاً في العالم ليس بجرم ولا عرض أي لا متحيز ولا قائم بمتحيز وسمى بالمجردات أي عن التحيز والصورة وجعلوا من ذلك النفوس والأرواح البشرية والعقول وتبعهم الغزالي والحلي والراغب وبعض الصوفية في النفوس والأرواح فهي عندهم لا تتشكل ولا تعمر فراغا ولا يلزم من ذلك مماثلتها للباري تعالى لأنها إنما شاركته في سلب وهو التقديس عن المقدر والشكل والتحيز كشاركة كلامنا النفس لكلامه تعالى في نفي الحرف والصوت والمماثلة إنما تكون في الاشتراك في أوصاف النفس قال في شرح الكبرى فان قلت برهانكم السابق والآتي إنما يحتاجان أن الحدوث لجميع الجواهر والاعراض والمطلوب أعم من ذلك وهو حدوث كل ماسوى الله تعالى فلو قدرنا فيما سواه تعالى ما ليس بجرم ولا عرض لم يتم الدليل قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر والاعراض ولهم في إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم فذكره ثم قال والذي اختاره بعض المحققين في هذه المسألة الوقف وهو الظاهر عندي فان قلت بم تقون على هذا الرأي قدم هذا الزائد إذا قدر وجوده قلت مختارنا اللجأ فيه إلى السمع كان الله ولا شيء معه وأجمع المسلمون على حدوث ماسوى الله تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف على السمع حتى يتمتع الاستدلال به ومنهم من أثبت حدوثه بالعقل وهو ضعيف ه بنج (قوله) ما يقوم بنفسه الخ اعلم أن الجوهر لا يمكن حده بالذاتيات وكذا غيره من المقولات العشر لأنها عندهم أجناس عالية لا يتصور لها جنس وإلا لم تكن عالية ولا فصل آخر لأن تركيب الماهية من أمرين متساويين غير محقق بل هو احتمال عقلي فالعاريف التي ذكرت لها رسوم في رسم الجوهر بأنه الغنى عن المحل أو القابل للعرض والمتحيز وهو ما أخذت ذاته قدراً من الفراغ والفراغ هو الحيز وهو موهوم عند المتكلمين (قوله) فهو الجوهر الفرد قال في

فاكثر سمي جسما والجرم اعم منهما فهو مساو لمطلق الجوهر والعرض ما يقوم بالجرم كالعلم والبياض سمي عرضاً لعروضه للجرم في كل لحظة إذ لا يبقى زمانين على الاصح وأجمع أهل الملل

جمع الجوامع الاصح أن الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ثابت اه أى فى الخارج وإن لم ير الا بانضمام غيره إليه ونفى الحكماء ذلك ه محلى ومثله تقريباً بما يرى من الهباء فى شعاع الشمس الداخل من كوة مثلاً (قوله) والعرض ما يقوم الخ هذا مذهب المتكلمين فهو عندهم مالا يقوم بنفسه بأن يكون تابعا لغيره فى التحيز أى الحصول فى التحيز والمكان بأن يكون وجوده فى نفسه ه وجوده فى الموضوع فلا يطلقونه إلا على موجود قائم بمتحيز فتخرج الأحوال على القول بها لأنها ليست بموجودة والنسب والاضافات لأنها أمور اعتبارية وصفات البارى تعالى لأنها قائمة بغير متحيز وتدخل الصور كتأليف السرير لأنها قائمة بمتحيز وهو مادته كالخشب وأما العرض عند الحكماء فهو لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وسواء كان ذلك الغير متحيزاً أو لا فيصدق بصفات البارى والأحوال والاضافات وتخرج عنه الصورة فهى من قبيل الجوهر عندهم إذ هى عندهم المجرد سواء كان متحيزاً أو لا فهو أعم باطلاق من الجوهر عند المتكلمين وهو ما يقوم بنفسه كما مر عند ش وبين العرض عند الحكماء والعرض عند المتكلمين عموم وخصوص من وجه كما يؤخذ مما مر قال سيدى عبد القادر الفاسى فى آيات نظم فيها تقسيم الممكن عند الحكماء مانصه .

وعرض الحكيم خص حيث لم يشمل لديه صورة وهو أعم

لصدقه بوصف ذى الجلال ونسب موجوده والحال

(قوله) إذ لا يبقى الخ هذا مذهب الاشعرى ومن تبعه وهو ضعيف وإن ذهب عليه السبكى فى جمع الجوامع والحامل لهم على ذلك الفرار من لزوم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع لجعلهم العلة فى الاحتياج إليه الحدوث ولو جعلوه الامكان كالحكماء وبعض المتكلمين لم يحتاجوا لذلك وتقدم ما يتعلق بذلك وأن سيدى عبد القادر الفاسى انما وضع كلام الاشعرى لغرضه بحيث لا يصدق به العقل ولا فقد اختار خلافه (لطيفة) حكى عن النظام أنه قال إن الجوهر لا يبقى زمانين كالعرض وهو مكابرة انكار للمحسوسات ولذا قال بعض الظرفاء الرد عليه بالصفع والضرب فان مالت نفسه للانكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول أى الصافع والمصنوع فلا معنى للانكار (قوله) وأجمع أهل الملل الخ قال الشيخ الاثير عند قول الجوهره فانظر الى نفسك مانصه ولما نفت الفلاسفة حدوث العالم انسدت عليهم طرق الصواب وهاموا فى أودية الضلال ولا يهولئك ما نقله الشعرانى فى اليواقيت عن الحاتمى أن من أطلق القول بحدوث العالم فهو مخطئ فانه قديم بالنظر لعلم الله تعالى لان قدمه باعتبار العلم يرجع لقدم العلم وهو من ضروريات هذا الفن وأما ذات العالم فحادثة قطعاً كما صرح به هو فى عدة مواضع ثم نقل الشيخ الاثير



إلا كفار الفلاسفة على حدوث العالم أما حدوث الاعراض فلم يتعرض ظم لدليله لان المشاهدة كافية في ذلك فانا نشاهد تعاقب الحركة والسكون على الجرم وطرو أحدهما بعد الآخر وذلك هو الحدوث وكذا تعاقب الاجتماع والافتراق والقيام والقعود وليقس مالم يشاهد طروه بعد العدم على ما شوهد ذلك فيه بل كل عرض كالسواد عندنا ينقضى في كل لحظة ويتجدد مثله بإرادة الله في الزمن التالى لملك اللحظة ويتوالى ذلك حتى يبدو ذلك للعيان أنه مستمر باق اذ لو بقى العرض لاحتاج الى بقاء وهو عرض فيحتاج الى بقاء أيضا فيتسلل أو يدور وهما محالان وأما الاجرام فحدثوها (من حدوث الاعراض) التى تقوم بها (مع تلازم) بينهما وقد علم حدوث الاعراض والاجرام لا تنفك عنها لتلازم فتكون الاجرام حادثة أيضا لان ملازم الحادث حادث ونظم الدليل الاول الاعراض يشاهد تغيرها وما يشاهد تغيره حادث ينتج الاعراض حادثة ونظم الثانى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة

شبهة الفلاسفة وما رد به عليهم وأطال في ذلك فانظره إن شئت (قوله) فانا نشاهد الخ نحوه قول سى ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس واعتراض بأن ذلك إذا كان يدرك بالمشاهدة كان ضروريا فلا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمون الاعراض وظهورها وأجاب السكتانى ومن تبعه بان العبارة على حذف مضاف والتقدير تغير حكمها ورده ابن زكري بان الحكم الذى هو الوجود والعدم لا يقر الخصم بشئته الثانى سواء فرض متغيرا اليه الاول أو متغيرا الى الاول فالأشكال بحاله قل والذى ظهر لنا فى بيانه أن المراد بالحكم الظهور ويتفق الجميع على أن التغير فيما اذا صار المتحرك سا كنا ظهور الحركة ويختلفون فى المتغير اليه فاهل السنة يقولون العدم وغيرهم الكمون وكذا فيما اذا صار السا كن متحركا فالتغير البديهي متفق عليه وانما الخلاف فى المتغير اليه ه بنح انظر جس (قوله) وذلك هو الحدوث اعتراض أيضا بانه اذا كان التغير هو الحدوث يلزم عايه الاستدلال على الشئ بنفسه وأجاب السكتانى أيضا بان الاستدلال بتغير الاحكام على تغير المعانى لا على تغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشئ بنفسه قال فتقدير المضاف المذكور فى كلام ص يندفع الاعتراضان ه يعنى هذا وما قبله (قوله) ينقضى كل لحظة الخ تقدم ان هذا مذهب الأشعرى وجمهور أصحابه والطريقة الأخرى انه يبقى وهى للجكماء وبعض المتكلمين ورجحها غير واحد كما مر وليست طريقة للبيانين فقط كما قيل (قوله) لاحتاج الى بقاء الخ هذا على مذهب الأشعرى أيضا ان البقاء صفة وجودية وهو قول ضعيف كما مر عند ش والمشهور انه أمر اعتبارى سلبى (قوله) وأما الاجرام الخ هذا بناء على ما مر له من تقدير الخبر فى كلام ظم وتقدم ما يتعلق بذلك (قوله) ونظم الدليل الخ لما لم يذكر ظم البراهين كلها وما ذكره لم يرتبه أشار الى ذكرها على الترتيب (قوله) ينتج العالم حادث أى ثم نقول العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث ينتج العالم لا بد له

وملازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ثم نقول العالم منحصر في قسمين حادثين والمنحصر في الحادث حادث ينتج العالم حادث لكن قولنا في صغرى الاول الاعراض يشاهد تغيرها يتوقف ثبوته على اثبات زائد على الاجرام يسمى العرض وقولنا في كبراه وما يشاهد تغيره حادث يتوقف ثبوته على ابطال انتقال العرض وعلى ابطال كونه وظهوره وعلى ابطال قيامه بنفسه وعلى اثبات استحالة تغير القديم وقولنا في صغرى الثانى الاجرام ملازم للاعراض يتوقف على اثبات استحالة انفكاك الاجرام عن الاعراض وقولنا في كبراه وملازم الحادث حادث يتوقف على بيان استحالة حوادث

من محدث أى وهو الله تعالى بدليل الوحداية وهذا هو القياس الاول عند ظم واستدل على كبراه بقوله لو حدثت لنفسها الا كوان الخ وعلى صغراه بقوله وحدث العالم الخ (قوله) لكن الخ أراد ش أن يتكلم على المطالب السبعة التى يبنى عليها حدوث العالم وحاصلها على ترتيب ش ان صغرى القياس الاول تتوقف على مطلب واحد وهو اثبات العرض وكبراه تتوقف على أربعة مطالب ابطال انتقال العرض وابطال كونه وظهوره وابطال قيامه بنفسه واثبات استحالة عدم القديم وصغرى القياس الثانى تتوقف على مطلب واحد وهو اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وكبراه تتوقف على مطلب واحد أيضا وهو اثبات حوادث لا أول لها فجملة المطالب سبعة يتوقف القياس الاول على خمسة منها والقياس الثانى على اثنين هذا على ما اختار ش فى بناء هذه للمطالب وجعلها غيره مبنية على برهان حدوث الاجرام خاصة وهو قولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث قالوا لانه انما يتم بعد أمور أربعة اثبات أمر زائد على الاجرام وحدث ذلك الزائد وملازمة الاجرام له واثبات استحالة حوادث لا أول لها والأمر الثانى منها وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وابطال انتقاله وابطال كونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم ه لكن الأربعة الأخيرة تقوم مقام الأمر الثانى من الأربعة الاولى ويسقط فتكون المطالب سبعة أيضا وهذا الطريق هى التى ذهب عليها جماعة من المتأخرين كالمأمون الحفصى وجس وم فى صغيره وأبو حفص الفاسى كما يأتى ود وتؤخذ من كلام ابن التلسانى فى شرح المعالم حيث قال عادة المتكلمين أن يترجموا هذه المسألة بحدوث العالم يعنى الاجرام ويحتجون فيها على إثبات الاعراض وحدثها وملازمتها للاجرام مع ابطال حوادث لا أول لها ويتوصلون بذلك العلم إلى حدوث جملة الجواهر والاعراض ويكتفون بذلك لاعتقادهم انحصار العالم فى الجواهر والاعراض ه نقله أبو على اليوسى يعنى والأمر الثانى يتوقف على أمور أربعة كما مر ووجه الاحتياج إلى هذه المطالب أن للخصم القائل بقدم العالم أن يقول لا نسلم وجود زائد على الاجرام يسمى بالعرض حتى يستدل بحدوثه على حدوث موصوفه وهو الجرم وسلمنا وجوده تسليما جدليا فلا نسلم حدوثه لم



لا أول لها بمجموع ما ينبنى عليه برهان حدوث العالم سبعة مطالب ولذا قيل من أحصاها دخل الجنة لان العلم بحدوث العالم كما قال ابن أبي شريف هو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج اللاحامية والاستدلال على هذه الاصول السبعة سهل بعون الله فأما وجود زائد على الاجرام تتصف به فكل

لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو إنتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم أو كان ذلك الزائد قائما بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لانسلم أن الاجرام ملازمة له لم لا يجوز انفكاكها عنه سامنا الصغرى القائلة الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث حادث لانه لا يلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد لها مبدأ ونحن نقول لا أول لها فالفلك مثلا وإن لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه إلا لو كان جملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من تسمه محال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضتين أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم ملازم لتلك الحركات التي لا أول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على مطلب واحد وهو جري على الطريقة الثانية لاعلى ما اختاره ش (قوله) ولذا قيل الخ وذكر سى في شرح الوسطى عن بعضهم أن الجهل بالاصول الأربعة الأول التي تقول إلى سبعة كما مر هي التي استعيرت لها الظلمات الأربع في قوله تعالى: أو كظلمات في بحر لجى الآية . وهي ظلمات البحر وظلمة الموج الأول وظلمة الموج الثانى وظلمة السحاب وذكر أيضا عن بعضهم أن من حقق حدوث العالم بمطالبه السبعة وعرف معه ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز فهو من الراسخين في العلم ومن يرفع في الجنان درجة عالية ثم قال ويشهد لذلك قوله تعالى بعد ما حكي عن ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوث العالم: وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم الآية وذكر قبل هذا أن بمعرفتها ينجو المكلف إن شاء الله تعالى من أبواب النار السبعة ويفوز بالدرجات العالية قال أبو على اليوسى وعنده كلام منور في هذا المحل فانظره إن شئت (قوله) والاستدلال الخ لما كانت هذه المطالب نظرية تحتاج إلى دليل اثبات الزائد وإثبات كون الجرم لا ينفك عنه على ما قاله جس استدلوا على جميعها ويأتى لش أن أكثرها ضرورى (قوله) أما وجود زائد الخ تقدم وجه الاحتياج إلى هذه المطالب وتقدم أيضا أن هذا المطلب ضرورى لا يحتاج إلى دليل لذلك استدل عليه بالمشاهدة وقال تقي الدين المقترح في شرح الارشاد مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن كل واحد من كل جنس من أجناس الاعراض فان كان العرض مما له ضد فلا تخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده وان لم يكن له ضد فلا تخلو عنه أو عن مثله فانه لا تخلو عن واحد من جنسه ونقل عن بعض الملحة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع الاعراض وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسبون

عاقِل يحس في ذاته معاني زائدة عليها كنطقه وحركاته وسكناته وألوانه واعتقاداته ورؤيته وغير ذلك وهي التي نغني بالاعراض فنكرها سوفسطائي لا تمكن مناظرته لانه لا يسلم شيئا من العلوم قال بعض الظرفاء يقال لما نعى وجود الاعراض نزاعكم لنا في وجود الاعراض أموجود أم معدوم

الى صالح من أوائل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز الخلو عن الالوان كون هذا مانسب الى البصريين من المعتزلة هـ بنخ وفي شرح الكبرى وقد أطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه هـ قال محشيه أبو علي اليوسي اعلم أن المتكلمين احتجوا على اثبات الاعراض بحجج أشهرها طريقة إمام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بأن تقول إذا اتصف الجرم بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا فهذان حكمان جائزان وكل جائز لا بد له من مقتضى وهو إما نفي أو إثبات باطل الأول لان العدم لا اقتضاء له والثاني أما نفس الجوهر أو أمر زائد عليه باطل الأول إذ لو خصص الجوهر نفسه بالتحريكية مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده ثم الزائد إما مثله أو خلافه باطل الأول لأن مثل الجوهر واجب أن يساويه ثم خلافه إما فاعل مختار أو معنى قائم به باطل الأول لأن المختار لا بد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل في حالة بقائه فتعين الثاني وهو العرض المطلوب هـ (قوله) لانه لا يسلم الخ هو تعليل لكونه لا يمكن مناظرته قال سيدي محمد بن عباد في رسالته انما تستقيم المناظرة مع من يرجي منه حصول فائدة المناظرة وهي الاخذ بالحق إذا تبين وأولئك القوم جرى عليهم القدر بمجمودهم على التقليد حتى لا مساغ فيهم لكلام أحد غير من قلده واستحسنوا رأيه فلا يستفيد المأخذ في المناظرة مع من شأنه التقليد الا تهريس رأسه وحرمان نومه ونعاسه وإنما تستقيم المناظرة معهم على سبيل التفرج في موضع يليق به ذلك لا في المسجد من غير أن يعتقد المناظر لهم أنه يردهم بذلك الى حق أو يصرفهم عن باطل لان مقابلة الفساد بالفساد من وجوه الصلاح والرشاد ولا شك أنه في هذه الحالة لا يستغرق في ذلك بحيث يكون استغراقه يهوس رأسه هـ بنخ قلت وكذلك المذاكرة مع غير المنصف الذي يريد تصويب كلامه كان حقا أو باطلا فضررها أكثر من نفعها وربما أدت إلى الخصام والجدال والبغضاء والشحناء ويرحم الله القائل .

إذا كنت في قوم وأشرقت في جو باطنك العلوم الشرد

فاحذر مذاكرة الحسود فانما تفتاض أنت ويستفيد ويحمد

وحكى عن الشافعي رضي الله عنه انه كان يقول ما تذاكرت مع أحد إلا تمنيت أن يكون الحق معه هـ وهذا مقام غريب لانه زاد على تمنى ظهور الحق حيث كان الذي ينبغي أن يقصده الانسان بالمناظرة والمذاكرة (قوله) قال بعض الظرفاء الخ هذا نقله في شرح الكبرى مبسوطا ونصه ولهذا



فان قلتم لا وجود له ارحمونا من خلافكم لا قراركم بأنه لم يقع منكم نزاع لنا وإن قلتم هو موجود فلا شك أنه زائد على الجوهر وهو الذي نغني بالعرض فقد سلمتم وجوده وأما انتقال العرض فنقول لو انتقل لقام الانتقال به وهو عرض فينتقل بانتقال آخر فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وأما إبطال كونه وظهوره فلا أنه يؤدي إلى اجتماع الضدين وانتفاء الصفة النفسية للشيء وذلك لا يعقل فلو وجد سكوت

قال بعض أذكى المتأخرين من منع وجود الاعتراض نزاعكم لنا أموجود أم معدوم فان قلتم لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقط عنا جوابكم من وجهين الاول انكم في عدد من لا عقل له لانه هو الذي يقول كلاماً ثم يقول على الفور ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الى جواب الثاني اقراركم انكم لا تنازعونا فقد كفيتمونا مؤونة جوابكم وإن علمتم أن نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك إن ذلك النزاع أمر زائد على الذات وهو الذي نغني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة ونسلم أن للجرم صفات زائدة عليه وهي أحوال واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون على أن الحال محال وأنه لا واسطة بينهما سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم أن الجرم يلزم صفات ثابتة حديثة فيلزم حدوثه فقد تم البرهان على حدوث العالم على أبلغ وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وإن لم تصل إلى درجة الوجود هـ بخ قوله وأما إبطال انتقاله الخ تقدم أن الخصم وهو الفاسفي إذا قدرنا أنه سلم وجود العرض فله أن يقول لا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروءه على الجرم قائماً بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامناً فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم (قوله) لو انتقل الخ قد جمع سي في شرح الكبرى هذا المطلب مع المطلب الرابع عند ش في الاستدلال عليها وكذلك فعل غيره ونصه والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا من الأمرين يؤدي إلى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلاً حقيقتها انتقال الجوهر من حيز الى حيز فلو قامت بنفسها أو انتقلت هي لزم ذلب هذه الحقيقة وأيضاً لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل أيضاً فيقوم به انتقال وذلك يؤدي إلى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى هـ وكتب عليه بعض الحواشي مانصه أما الانتقال من القيام بالنفس فتكفي في عدم صحته البدئية فانها لم تفرق بين العرض والجرم إلا أن يكون الأول نعتاً للجرم ووصفاً له والثاني موصوفاً بالعرض ومنعوتاً به فقيامه بنفسه تدفعه البدئية وأما الانتقال من قيامه بجرم لآخر فالتحقيق أيضاً أنه غير معقول لأن المنتقل منه واليه هـ في حيزين فيلزم من ذلك ثقل الانفصال والاتصال الذي هو من خصائص الأجسام في الاعراض وهو باطل تأمل هـ (قوله) وأما إبطال كونه وظهوره الخ قال بعض شراح البرهانية الكون في اللغة هو الاستتار وليس هذا بمراد لأنه إنما يتصور في الجواهر لا في الاعراض والكون هنا عبارة عن وجود معنى لا يقتضي حكمه والظهور وجود معنى يقتضي حكمه فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان

الجسم مثلاً والحركة كامة لزم اجتماع الضدين ووجود الحركة بدون صفة نفسها وهى كون الجسم منتقلاً بها إلى حيز ثانى . وأيضاً الكون والظهور عرضان إما أن ينعدم أحدهما عند وجود الآخر فيلزم الخصم ما فر منه من انعدام الاعراض أو يمكن أحدهما عند ظهور الآخر بكون وظهور آخرين فينتقل الكلام إليهما ويلزم التسلسل وأما إبطال قيام العرض بنفسه فلا أنه قلب لحقيقته إذا العرض مالا يقوم بنفسه وأما استحالة تغير القديم فلا أنه لو تغير إلى عدم مثلاً لكان وجوده جائزاً فيفتقر إلى مرجح فيكون حادثاً وقد فرض قديماً هذا خلف وأما استحالة انفكاك الاجرام عن الاعراض فلا أنه لا يعقل جرم غير متحرك ولا ساكناً مثلاً وأما استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة . مذكرة في

وإنما تتضادا حكما ونحن نقول إنما تتضادا لأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها . نقله اليوسى (قوله) لزم اجتماع الضدين أى وهما السكون الموجد والحركة الكامة في الجرم حالة سكونها لأنها ليست بمعدومة على هذا التقرير وكذا يقال إذا تحرك الجرم والسكون كامن فيه وكلام ش كاف في إيضاح الأمرين أى اجتماع الضدين ووجود الحركة بدون صفتها النفسية وكذا قوله وأيضاً (قوله) وأما إبطال قيام العرض الخ تقدم أن هذا المطلب جمعه غيره مع المطلب الأول في الاستدلال لتلازمهما قال العلامة اليوسى بعد كلام وقد ظهر لك من هذا أن قيام العرض بنفسه يستلزم الانتقال فمضى بطل الانتقال بطل قيام العرض بنفسه (قوله) إذ العرض مالا يقوم الخ هذه حقيقته ومقابله الجوهر وهو ما قام بنفسه فلو قدرنا قيام العرض بنفسه لزم قلب حقيقته إلى حقيقة الجوهر وهو محال هذا هو المناسب لكلام ش هنا (قوله) وأما استحالة تغير القديم الخ إيضاحه مع زيادة أن تقول لو تغير هذا القديم إلى عدم لكان وجوده جائزاً لا واجباً لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه والجائز لا بد أن يفتقر إلى مرجح لئلا يلزم التساوى والرجحان بلا مرجح وهو محال كما مر وإن افتقر إلى مرجح كان حادثاً أو قد فرض قديماً هذا خاف وإن فرض أنه تغير من عدم إلى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو دين الحسوث وقد فرض قديماً هذا خاف أيضاً وقوله خاف يصح ضم الخاء أى كذب وباطل ويصح فتحها أى مما يرى خاف الظهر لبطلانه قاله المنجور (قوله) وأما استحالة انفكاك الخ تقدم إن وجه الاحتياج إلى هذا المطلب أن الفلاسفة إذا سلم ثبوت العرض وسلم حدوثه فله أن يقول لكن لا نسلم أن الاجرام ملازمة للاعرض لم لا يجوز انفكاكها عنها وتقدم أن هذا المطلب ضرورى بدليل المشاهدة فالجرم لا يتحقق إلا بمشخصات تميزه عن غيره وهى الاعراض الحادثة ولهذا قال ش فانه لا يعقل الخ إذ لو انفك عن الحركة والسكون مثلاً لزم اجتماع النقيضين وهما حركة ولا حركة وسكون ولا سكون وهو محال (قوله) وأما استحالة حوادث الخ تقدم أن هذا المطلب يفتقر إليه الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث حادث لأن الفلاسفة أن يقول



الكبرى ومنها أن تقول إن كان كل منها حادث فعدم كل منها محقق في الأزل وح إما أن يقارن ذلك العدم فرد فيلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه لأن ذلك الفرد من جملة الافراد المعلومه في الأزل أو لا يقارنه فرد فيكون لها أول وهو مطلوبنا وأكثر هذه المطالب ضروري فلذا سكت عنها ظم ولقد

لا يلزم ذلك إلا لو كانت أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نقول لا مبدأ لها فتكون تلك الافراد حادثة بالشخص قديمة بالنوع أى شخص ذلك العرض الحادث ليس بقديم ونوعه قديم كحركات الفلك فلكل حركة منها حادثة ونوعها قديم لا أول له فسامن حركة إلا وقبلها حركة فالفلك قديم وإن لازمته حركات حادثة لانه لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ كما مر وجوابه ما يأتي ( قوله ) مذكورة في الكبرى الخ ذكر للجواب عن ذلك أوجها أربعة اقتصر ش على الثاني منها لقول سى فى شرح الوسطى هو أقرب الأدلة ونصه فى الكبرى مع شارحه الشيخ إعلش أى عدم الوجود ومقارنة الوجود عدمه محال فوجود حوادث لا أول لها محال وتقرير الدليل أن تقول لو كانت الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الأزل مع عدمه لكن الثانى باطل فقده باطل يسان الملازمة أن كل حادث من تلك الحوادث مسبق بعدم لا أول له وتلك العدمات كلها مجتمعة فى الأزل إذ لا ترتيب فيه وجنس الحوادث أزلى أيضا لانها لا أول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا فى أفرادها فيلزم كون ذلك الحادث أزليا وعدم السابق أزلى أيضا فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليات واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال بالضرورة ويلزم عليه أيضا مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث ويلزم عليه أيضا الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم أن العدم صاحبه شيء من الحوادث بل هو قبل جميعها لزم أن لجميع الحوادث أولا وقد قالوا لا أول لها هذا خلف وتهافت ولزمهم وجود سابق ومسبوق فى الأزل وهو ملخص ما ذكر ص فى شرحه مع ايضاح كما هو عادته رحمه الله تعالى وبمثل هذا يحجب عن شبهتهم فى حركات الفلك فنقول لو كانت لا أولها بحيث تكون موجودة بنوعها فى الأزل لا يخلو اما أن يوجد شيء من أفراد ذلك النوع فى الأزل أولا فان لم يوجد شيء منها لزم أن لا يوجد ذلك النوع فى الأزل لانه لا يتحقق إلا فى ضمن أفرادها وإن وجد شيء منها فى الأزل فتلك الحركة الموجودة لا بد أن تكون قد وجدت بعد عدم اذ هو معنى حدوثها والخضم يسلم حدوثها بالشخص وح إن كان عدمها سابقا عليها لزم أن تكون غير أزلية وعدمها هو الأزل وإن كان عدمها مقارنا لها لزم اجتماع وجود الشيء وعدمه وهو محال ( قوله ) إن كان كل منها أى كل فرد من أفراد الحوادث وقوله فعدم كل منها أى جميعها محقق فى الأزل لأن الموضوع أن كل فرد حادث وقوله العدم مفعول مقدم وفرد هو الفاعل وقوله وجود الشيء وعدمه

أجاد شيخنا العلامة أبو حفص الفاسي رحمه الله . إذا ضمنها قطعة حسنة وهي .

أى لانهم قالوا إن تلك الحوادث كالحركات موجودة بالنوع وهذا معنى قول سى فى الكبرى أن يقارن الوجود الأزلى عدمه وقوله فيكون لها أول أى لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها ومن أدلة استحالة حوادث لأول لها برهان القطع والتطبيق وقرره الأعمام كالعضد والسعد والبيضاوى وغيرهم كالفخر والفهرى وسى فى شرح الوسطى بأنا لو قلنا بتسلسل حركات متعاقبة بغير نهاية لكان لنا أن نفرض حركة ما كدورة معينة مثلا إلى ما لا نهاية له جملة واحدة ونفرض أيضاً من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحدهما بالجزء الأول من الأخرى والثانى بالثانى وهكذا لا إلى نهاية فإن كان بأزاء كل واحد من أجزاء الجملة الزائد جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الناقص مساوياً للزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد فى الأولى ما لا يوجد بأزائه شىء فى الثانية فتقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تنهى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناه بقدر متناه بالضرورة وهو خلاف المفروض وعلى هذا التقرير درج فى محصل المقاصد فقال :

ولا يصح نفى الأولية عن الحوادث ولو نوعية  
برهانه بالقطع والتطبيق تقريره عند ذوى التحقيق  
جملة ما حدث للطوفان طبق ليومنا على البيان  
إن لم يكن فى الثانى صنو الأول فالكل والجزء سوى فى المثل  
فالتناهى بالنقيض حقاً بقطع الأول التناهى صدقاً  
والجمع بين النفى للنهية والانعضاء مستحيل غاية

وقرره سى فى شرح الكبرى بتقرير آخر مبحوث فيه أنظر الشيخ المنجور (قوله) إذ ضمنها الخ جمعها القصار فى بيت واحد من الرجز فقال :

زيد لا قام لا اتقل لا كنا لا انفك لا عدم قديم لا خنا

بالخاء المعجمة هكذا ذكره جس ونقل عن ناظمه أنه قال أردت بقولى لا خنا حوادث لأول لها لا نه  
كفر والكفر من أعظم الخنا وأنشده جماعة من المشاركة كالشيخ الأثير ودو البيجورى وتبعهم ط هكذا  
زيد مقام ما اتقل ما كنا ما انفك لا عدم قديم لا خنا

بالمهملة وهو المشهور على الألسنة قال د قوله زيد يشير لاثبات زائد على الاجرام وقوله مقام بحذف ألف  
ما النافية للوزن وقام فعل ماضى يعنى به نفي قيام العرض بنفسه وقوله ما اتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفي



انتقال العرض وقوله ما كناية عن نفي كون العرض وظهوره ما كنى بأخذ المتلازمين عن الآخر وقوله ما انفك  
يعني به اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وقوله لا عدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال  
اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لاحنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز  
بالحاء إليها وجمعها أيضا ظم في ييتين مينا لما رمزه شيخه بقوله .

نحدث الاجرام موقوف على لزوم زائد حدوثه جلا  
نفي قيام وكون وانتقال عدم قديم مع حوادث تحال  
ونظمها أيضا في صغيره مبسوطه بقوله .

وجود مولانا له دليل حدوث هذا العالم الحفيل  
ثم حدوث عالم دليه تلازم الاعراض ذا تفصيله  
وهو آئل للاستدلال بالمتلازمين لا تبال  
ويتوقف حدوث العالم على ثبوت عرض ملازم  
ثم حدوث الاعراض اعلمه وعدم انفكاك جرم عنه  
ثم استحالة حوادث قفل لا أول لها فجد لا تمل  
والثاني منها يتوقف على أربعة من الأصول مسجلا  
إبطال كون العرض يقوم بنفسه حقه لا تلوم  
ثم انتقالا وكونا أبطلا وعدم القديم سبعا تجتلي

وهذا بما زاد به الصغير على الكبير وقوله هذا العالم يحتمل أن يريد به جميع الاجرام والاعراض  
وهذا هو الأصل ويحتمل أن يريد بعضه وهو الاجرام فقط كما مر عن سى لانها المقصودة بالذات  
فيكون موافقا لقوله ثم حدوث عالم ولقوله ويتوقف الخ والحفيل بالرفع على القطع وقوله وهو أى  
دليل حدوث العالم وقوله بالمتلازمين هو على حذف مضافين ومتعلق أى بحدوث أحد المتلازمين  
على حدوث الآخر قال م يعني أن هذا الاستدلال هنا من قبيل الاستدلال بأحد المتلازمين على  
الآخر لان الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث واعلم أن الاستدلال عندهم  
على أربعة أقسام الاستدلال بالسبب على مسبيه كالاستدلال بمس النار على إحراقها الثانى عكسه  
كالاستدلال بالحرق على مس النار ومنه الاستدلال بالآثر على المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي  
سبب واحد على السبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب فى آنية على النار على حرارته فان  
غليانه وحرارته مسبيان عن سبب واحد وهى مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على  
الآخر كالاستدلال بوجود كونه تعالى عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من جعل هذا من القسم

تأمل وجود الكائنات فانها تدل على الباري بفكرة ثاقب  
فتثبت اعراضا وتثبت أنها ملازمة للجرم ضربة لازب  
وتثبت بالبرهان أيضاً حدوثها وان لها بدأ بأقوى المذاهب

الثاني والذي يصلح لمعرفة الله تعالى الثاني والرابع وأما الاستدلال بالسبب عن المسبب فمحال في  
حقه تعالى لوجوب وجوده فاستحال كونه تعالى له سبب وبهذا يبطل القسم الثالث أيضاً أشار له  
في شرح الكبرى وقوله م والثاني منها أي من هذه الأصول الأربعة وهو حدوث العرض يتوقف  
على أربعة أمور كما مر إذا أبطلناها ثبت حدوثه فإبطالها تفصيل لحدوثه وح فيسقط وتجعل الأربعة  
الآخيرة في محله وتضم إلى الثلاثة قباهي ماعدا الثاني فتصير سبعة ولذا قال سبعا تجتلي فان نظرنا  
لظاهر العدد فهي ثمانية إثبات أمر زائد على الاجرام وهو العرض وحدوثه وملازمة الاجرام له  
وإثبات استحالة حوادث لأول لها وإبطال قيام ذلك الزائد بنفسه وإبطال كونه وظهوره وإبطال انتقاله  
واستحالة عدم القديم وبهذا يحجب عن عد أبي حفص لها ثمانية خلاف ما توهمه عبارة ش وصرح به  
المحشي من أنها ثمانية عنده نعم لم يرتبها بل ذكرها على حسب ما سمح به النظم ولم ينبه على أن  
الثالث عنده وهو حدوث الاعراض يتوقف على أربعة كالشيخ م لشهرة ذلك عند المتكلمين  
فنظم م أقعد وأكثر فائدة قال الشيخ المنجور على قول الكبرى وأيضاً لو نظرت إلى تغير صفات العالم الخ  
ما نصه هذا هو الدليل المشهور بين المتكلمين وهو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين وهو الاعراض  
على حدوث الآخر وهي الجواهر فيفتقر إلى ثبوت الاعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر عنها  
وإبطال حوادث لأول لها وح يلزم حدوث الجواهر وحدوث الاعراض يتوقف على أربعة أمور وإبطال  
الكمون والظهور وإبطال قيامها بنفسها وإبطال انتقالها وإبطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف على  
سبعة أمور ه ونحوه لابي على اليوسي ود وغيرهما كما مر وتقدم عن ابن التلمساني أنه اقتصر على الأربعة  
الأولى لأن الأربعة الآخيرة تفصيل لواحد منها وهو حدوث الاعراض هذا إيضاح المقام في هذه  
المطالب بحول الله وقوته (قوله) بفكرة ثاقب أي ذهن ثاقب أي نافذ وتقدم قول القائل .

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وقوله ضربة لازب أي ثابت فالعرب يعبرون عن الشيء الثابت بقولهم ضربة لازم قال في المختار  
طين لازم أي لازق واللازب أيضاً الثابت تقول صار الشيء ضربة لازب وهو أفصح من  
اللازم ه وقال النابغة الذبياني .

ولا يحسبون الخير لاشر بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب

يعني أنهم عرفوا تصرف الزمان وتقلبه فاذا أصابهم خير لم يثقوا بسوئه وإذا أصابهم شر لم يرهقهم



وصرح بإبطال القيام بنفسها ونفى انتقال والكمون لطالب  
وكل قديم يستحيل انعدامه لتحقيق وكن مقرا بنيل المطالب  
فيبدو حدوث الجرم إذذاك فاعتبر تجد لك ربا ماسواه بواجب  
وعندى وجود الحق أظهر أن يرى دليله فالحق ليس بغائب

وأيقنوا أنه لا يدوم عايمهم فلم يقنطوا فوصفهم بالاعتدال وهذا من حكم الشعر (قوله) وثبتت بالبرهان  
الخ هذا هو المطلب الثالث عنده وهو الثاني عند غيره الذي يؤول إلى أربعة مطالب والضمير يعود على  
الاعراض وقول وإن لها بدأ هذا مطلب رابع من الأصول الأربعة الأولى وهو استحالة حوادث لا أول  
لها وهو السابع عند ش وقوله وصرح بإبطال إلى قوله فحقق هذه المطالب الأربعة تفصيل للمطلب الثالث  
عنده إلا أنه فاته التنبيه على ذلك كما نبه عليه م فيسقط وتجعل في محله كما فعل ش في عدها فتكون المطالب  
سبعة (قوله) وعندى وجود الحق الخ أشار بهذا إلى أن الاحتياج إلى هذه المطالب المثبتة لدليل الصانع  
إنما هو على طريقة عوام العلماء أهل الدليل والبرهان لا على طريق الخواص أهل الشهود والعيان الذين  
يستدلون به تعالى على الآثار وذلك لأن أهل الايمان قسما عامة أهل دليل وبرهان وخاصة أهل شهود  
وعيان فمن كان من القسم الأول استدل على المؤثر بالآثار فنظر في الآيات واعتبر بالمصنوعات فظهر  
له من العجائب ما اضطره إلى الاعتراف بصانع مبدع وخالق مخترع متصف بحياة وعلم وقدر وإرادة  
وغير ذلك مما يليق بجلاله تعالى وأما القسم الثاني فأظهر لهم الحق تعالى لهم من نوره ما لم يحتاجوا معه  
إلى تأمل دليل فيشاهدوا من عجائب الصفات وعجائب أسماء الذات ما لم يشاهده الأولون وأدركوا من  
جمال حضرة الربوبية والآثار القدسية ما عجز عن ادراكه المستدلون قال أبو الحسن الشاذلي رضي الله  
عنه إنا لننظر إلى الله تعالى بصر الايمان والايقان فأغنانا ذلك عن إقامة الدليل والبرهان والله در القائل  
عجبت لمن يغني عليك شهادة وأنت الذي أشهدته كل مشهد

ولا بن عطاء الله :

ما بينت لك العوالم إلا لتراها بعين من لا يراها

فارق عن هارقي من ليس يرضى حالة دون أن يرى مولاها

وقال في الحكم شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله فثبت الأمر  
من وجود أصله والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه وإلا فمتى غاب حتى يستدل عايمه ومتى بعد  
حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه وقال في مناجاته الهى كيف يستدل عليك بما هو في وجوده  
مفتقر اليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى  
دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك هذا كلامهم رضي الله عنهم ونحن

وإنما عدّها ثمانية لأنّه أدخل فيها حدوث الاعراض وليس منها وإنما هو بعض المطلوب الذي هو حدوث العالم لكن جعل هذا الشيخ المطلوب هو حدوث الجرم بخصوصه هذا ولهم في بيان حدوث العالم طريقان أحدهما هي المذكورة في النظم تبعاً للصغرى وهو أن ينظر في الاعراض أولاً فيثبت حدوثها بمشاهدة التغير فيها بالحصول وبقبول ما لا يشاهد تغيره ثم يستدل بحدوثها على حدوث الاجرام لعدم الانفكاك الاجرام عنها وهذا الطريق هو المحتاج إلى معرفة المطالب السبعة وهذا الطرف هو طريق الخليل عليه السلام في استدلاله على حدوث الكواكب بتغير حالها بالأقول بعد الاشراف وقد سماها الله

تبرك به عسى أن تدركنا عناية ربانية ( قوله ) وإنما عدّها ثمانية الخ قد علمت وجه ذلك وإنه يتابع لغيره إلا أنها تؤول إلى سبعة وقوله وليس منها كيف يقال هذا مع أن حدوث الاجرام يتوقف على حدوث الاعراض وقد مر أن هذا الدليل من قبيل الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر وتقدم عن ابن التلمساني أنه من الأصول الأربعة الأولى التي يتوقف عليها حدوث الاجرام فهو مطلب بهذا الاعتبار ومطلوب باعتبار الاستدلال عليه بالمطالب الأربعة الأخيرة كما مر فالشارح لم يصرح به في المطالب فهو داخل فيها ضمناً لأن ابطال انتقال العرض وابطال كونه وظهوره وابطال قيامه بنفسه واستحالة تغير القديم تستلزم حدوثه لأننا إذا بطلنا هذه الأربعة تبين أن العرض إذا لم يظهر فهو معدوم فاذا وجد فهو حادث ( قوله ) لكن جعل هذا الشيخ الخ قد أشار إلى حدوث الاعراض بقوله وثبت بالبرهان الخ وقوله وصرح بابطال الخ مع أن حدوث الاجرام هو المقصود بالذات حتى عند غيره ويلزم من حدوث الاجرام حدوث الاعراض اللازمة لها ( قوله ) أحدهما الخ قال في شرح الكبرى وهذه الطريقة أعنى طريق من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول إمام الحرمين ه قال الشيخ المنجور وهذا محتمل لكون العلة بمجموع الحدوث والامكان أو الامكان بشرط الحدوث لأن في كل منهما شوب الحدوث بالامكان ه قال الفهرى في شرح المعالم على قولها الاجسام محدثة خلافاً للفلاسفة ما نصه قدم هذه المسألة لأنه لا طريق لنا في معرفة وجود الباري سبحانه إلا بالاستدلال بالآثار على المؤثر وبالصنعة على الصانع وعلى هذا جاءت الشرائع قال تعالى : قالت لهم رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والارض الآية . وقال تعالى : ينزل الملائكة بالروح الآية . ثم فصل وجودها من الدلالة عليها وبينها في أنواع المخلوقات ( قوله ) هي طرق الخليل الخ قال أبو علي اليوسى في حاشيته على الكبرى اعلم أن هذا الاستدلال هو سنة الخليل عليه السلام حيث استدل على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما لانه تغير وكل متغير حادث والحادث ليس باله وإلا لزم التسلسل قال تعالى مخبراً عنه : فلما جن عليه الليل الى قوله انى وجهت وجهى الآية وقال تعالى في استدلاله



حجة وأثنى عليها بقوله : وتلك حجتنا الآية . والثاني أن ينظر في الاجرام أولا فيثبت حدوث بعضها بمشاهدة وجوده بعد العدم وحدث باقيها بواسطة المائلة ثم يثبت حدوث الاعراض بعدم انفكاكها عن الاجرام الحادثة إذ التلازم بين الجرم والعرض من الجانبين وهذا الطريق لا يفتقر إلى معرفة المطالب السبعة فهو أسهل ويشير إليه قوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون وبه صدر في الكبرى حيث

على عدم ألوهية الأصنام : أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعلمون : يثبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا . هل يسمعونكم اذ تدعون أو يتفعلونكم أو يضرون الآيات . وفي إبطاله ألوهية النمرود : إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت به من المغرب . قال تعالى : وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه هـ بخ واعلم أن المفسرين اختلفوا في تأويل قول إبراهيم عليه السلام هذا ربي وذكر ابن حجر المهيتمى في فتاويه الحديثية جملة من ذلك ونحن نقصر على ما ذكره العارف بالله سيدي عبد العزيز الدباغ لما سأله تلميذه عن ذلك هل هو استدلال لنفسه ونظر في مصنوعات الله تعالى ليرتقى به إلى الحق أو هو استدلال لقومه على سبيل التبكيت لهم فأورد دعواهم على سبيل التسليم ثم كر عليها بالإبطال فقال رضي الله عنه كان ذلك على سبيل الاستدلال لنفسه ولكن ليس كاستدلال الناس لأن الأنبياء عليهم السلام في غاية المعرفة بالله تعالى وذلك أنه طلب أن يرى بعين رأسه ما كان يراه بباطنه فهو يعرف الله تعالى المعرفة التامة بالبصيرة ويريد أن تنخرق بصيرته إلى بصره فجعل يطلب ببصره في هذه الموجودات ما يناسب معرفته في بصيرته فنظر إلى النيرات المذكورات في الآية فوجد ما لا تناسب المنزه المقدس فقبلاً منها إلى ما يبصيرته وهو الذي فطر السموات والأرض جميعاً ومثال ذلك كمثل ولي مفتوح عليه نظر ليلة تسع وعشرين إلى الهلال فرآه يبصيرته قد استهل ثم نظر إليه ببصره فلم يره فجعل يطلبه ببصره مع الناس هـ بخ انظر الأبريز (قوله) والثاني أن ينظر الخ قال المنجور هذا الدليل عزيز الوجود في تصانيف علم الكلام وقد ذكره الشيخ ابن مرزوق في عقيدة له هـ ولم يطلع عليه أبو علي اليوسي فقال لم أر الآن من ذكره غير ص وتقدم أن في القرآن إشارة إليه قال تعالى . وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى . سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . والآية الثانية مشيرة إلى الدليلين معا وفي الحديث من عرف نفسه عرف ربه هـ يعني على أحد لتأويلات قال ابن زكري وفائدة تعداد الأدلة التوسع في مقام الاستدلال فيختار المستدل ما شاء نعم قد يقال من اقتصر على أحدهما فاليق به الأول لسلامته من تكلف معرفة المطالب السبعة فما وجه اقتصاره في الصغرى المحتاج لذلك وتبعه أرباب التأليف المختصرة وجوابه أن الفلاسفة القائلين بقدم العالم لما خالفوا في إثبات تلك المطالب وقصد المتكلمون الرد عليهم كان الدليل المتكفل بذلك لا يثبت عليه أفيد واعون على قمع الخصوم وحل الشبهة مع أنه لا تكلف في معرفة

قال أقرب شيء يخرجك من التقليد أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت إلى أن قال ومن هنا تعلم أن تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان إذ كاه مثلك فيه تاج كما احتجت لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل بخ (تنبيه) المقصود هاهنا الاستدلال على الوجود فقط وأما وجوبه فأخوذ من برهان القدم وأما كونه منفصلاً عن العالم ليس

تلك المطالب مع وضوح أدلتها وظهور براهنها فلذا اقتصر عليه جماعة ه نقله جس (قوله) وفي أنفسكم الخ نحوه في الكبرى قال بحشيه المنجور قد يتوهم من كلامه أن قوله تعالى. وفي أنفسكم يتعلق بتبصرون والصناعة العرية تمنع منه لأن الاستفهام له الصدارة فهو اذن عطف على الارض في قوله. وفي الارض آيات للموقنين أو خبر مبتدأ محذوف أي وفي أنفسكم آيات للموقنين انظر السفامسي وغيره ه ونحوه لشيخ الامير على الجوهرة وزاد ولا حاجة الى أن يقال يتوسع في الظروف والاصل فألا تبصرون وزحاقت الفاء إتماماً لحق الاستفهام من الصدارة ه بخ (قوله) الى أن قال الخ وزاد متصلاً بكلام ش فتعلم أن لك مرجداً أو جديك لاستحالة أن توجد نفسك وإلا أمكن أن توجد ما هو أهرن عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان وإنما قلنا أهرن لما في إيجادك نفسك من التهافت والجمع بين متناهين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله ه بخ (قوله) فيحتاج أي إلى مخصص يخصصه بما هو عليه لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق عدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك انظر تمامه في الكبرى ان شئت وقد ذكر في شرحها فرقا بين الدليل الأول والثاني وبحث معه أبو دلى اليوسى وأطال في ذاك (قوله) تنبيه المقصود هنا الخ قال د وإنما برهن أي سى على الوجود ولم يقيده بالوجوب لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطابق الوجود ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنهما عين وجوب وجوده تعالى ولو برهن هنا على وجوب الوجود فإن لم يذكر برهان القدم والبقاء كان مستغنياً بشيء عن غيره ولا يستغنى في هذا الفن بعام ولا بالزوم لحفاء الموازم وادراج الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر برهانها بعد برهان وجوب الوجود كان تكراراً والحاصل انه أثبت أولاً وجوده تعالى بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه الذي هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلاً بالاختيار ببرهان الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم ويباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع إذ لا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذي لا شريك له يسمى الله والعقل لا مدخل له في التسمية وبيان ذلك انه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وانه واحد لا شريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزة المأبته لصدقهم مخبرين ان ذلك الصانع الواحد ( ٩ - النشر الطيب : ثاني )



بعضاً منه فن دليل المخالفة وأما كونه ليس طبيعة ولا علة فن دليل آخر ذكرناه قبل هذا فلا يقال دايه أعم من مطلوبه لأنه إنما أفاد وجود موجود ما مع احتمال كونه واجباً أولاً وبعضاً من العالم أولاً علة أو طبيعة أو فاعلاً بالاختيار لأنه لم يرد أن يبرهن هنا على وجود موجود واجب منفصل عن العوالم

الذي لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلاً قاطعاً على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك إلا بعد مجيء الرسل إذ لا مدخل للعقل في التسمية ونحو هذا يقال على كلام ظم والله المستعان قول ظم (لو لم يكن القدم البيت) قد استدل ظم على تقدم وما بعده بقياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية وهي الأولى وتسمى الكبرى واستثنائية وهي الثانية التي تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقتران وقاعدة لو عند المناطق في القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفي الثاني على نفي الأول فهو استعمال لغوي فقط ومن المعلوم أن امتناع النفي اثبات وامتناع الإثبات نفي فامتناع عدم كونه تعالى تديماً ثبوت كونه تديماً وامتناع كونه حادثاً ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر عندهم أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي سواء كان التالي لازماً مساوياً أو أعم وأما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئاً إن كان التالي أعم لأنه يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفي الأخص نفي الأعم واعلم أن البرهان الذي أشار له ظم لا يتم إلا بانيسة ثلاثة ونظمها هكذا لو لم يكن قديماً لكان حادثاً لكن التالي باطل إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث لكن التالي باطل إذ لو افتقر إلى محدث لزم الدور أو التسلسل وهما محالان فيستحيل ملزومه وهو الافتقار إلى محدث فملزومه من كونه حادثاً فملزومه من كونه ليس بقديم فيجب المطلوب وهو كونه قديماً ولك أن لا تذكر الاستثنائية بل تجعل كل ملزوم تالياً لملزومه إلى آخرها فيبطل ملزومه وملزوم ملزومه وهو أسهل فنقول لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ولو افتقر إلى محدث لزم الدور أو التسلسل وهما محالان فملزومهما من الافتقار كذلك فملزومه من الحدوث كذلك فملزومه من عدم القدم مثله فيجب القدم وعلى كل حال فالدور والتسلسل إنما هو لازم للافتقار الذي هو لازم الحدوث ولذا قدر ش ولو كان حادثاً الخ وظم جعله لازماً للحدوث لكن لازم اللازم لازم وذكر شرطية القياس الأولى وهو قوله لو لم يكن القدم وصفه لازم حدوثه ولم يذكر الاستثنائية بل طواها والاصل لكنه ليس بحادث ولم يذكر دليلها الذي هو القياس الثاني ولذا احتاج ش إلى ذكره وحذف مقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائته وقول ط أن ظم حذف الاستثنائية من القياس الثاني وأقام دليلها مقامها ليس بصواب لأنه قد اغتر بكلامه على الصغرى وطبقه على كلام ظم من غير تأمل مع اختلافهما لأن ش أشار إلى القياس الثاني بقوله فيفتقر إلى محدث ولم يذكره ظم ونصه وأما برهان وجوب قدمه تعالى فلأنه لو لم يكن قديماً لكان

فاعل بالاختيار بل على وجود الصانع فقط لو لم يكن (القدم) حذف نون يك مع ملاقة سا كن . ضرورة كقوله فان لم تكن المرأة أبدت وسامة . وجوزه يونس وابن مالك في الاختيار ( وصفه لزم حدوده ) ضرورة امتناع خلو الموجود عنها لأنه ارتفاع النقيضين إذ الموجود إما أن يكون وجوده ابتداء لحادث أولا قديم ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث لما علمت من امتناع حدوث الحادث لنفسه وبفتقر محدثه إلى محدث أيضا وح (دور) أو (تسلسل حتم) فحذف أو العاطفة ضرورة وقيل لا يختص بها وخرج عليه ما حكاه

حادثا فيفتقر إلى محدث ويلزم الدور أو التسلسل فأشار إلى الاقيسة الثلاثة بخلاف ظم فلم يصرح بما يؤخذ منه القياس الثاني (قوله) ضرورة كقوله الخ هذا مذهب سيوريه . ومن تبعه وعجز البيت . فقد أبدت المرأة جبهة ضيغم . والوسامة الجمال والحسن والضيغم من أسماء الأسد وهو بشيع الصورة فكان الشاعر نظر إلى وجهه في المرأة فرأى قبحه فسلان نفسه بهذا البيت (قوله) وجوزه الخ وأشار إليه في الالفية بقوله

ومن مضارع لكان منجزم تحذف نون وهو حذف ما التزم

وقرىء شاذ لم يكن الذين كفروا وشرط الحذف عندهم أجاز ستة كون النون من مضارع مجزوم بالسكون وصل ليس بعده سا كن ولا ضمير متصل انتصر في الالفية على اثنين منها (قوله) ضرورة امتناع الخ لأنه لا واسطة بين القدم والحديث في حق كل موجود لأن الموجود إذا كان لوجوده أول فهو حادث وإلا قديم وح فتى اتقى أحدهما ثبت الآخر وقوله لأنه أي الخلو عنها ارتفاع للنقيضين أي للشيء والمساوي لنقيضه لأن القدم نقيضه لا قدم كما مر والحديث مساو له فإذا اتفى القدم والحديث فكأنه اتفى القدم ولا قدم وهو محال لأنه رفع للنقيضين وهما لا يرتفعان ولا يجتمعان وقيل إن القدم والحديث يرتفعان في عدمنا السابق فيما لا يزال إذ لا يقال فيه قديم لا مكان وجودنا فيه ولا حادث لأن الحديث هو الوجود بعد العدم وعلى هذا فالتقابل بينهما من تقابل الشيء والأخص من نقيضه (قوله) ولو كان الخ حذف الاستثنائية للعلم بها أي لكن افتقاره إلى محدث باطل وقوله لما علمت الخ أي من قول ظم لو حدثت لنفسها الخ وقوله ويفتقر محدثه إلى محدث أي لأنه حادث مثله وما جرى على المثل يجرى على عائلته وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد الذي افتقر إليه أو التسلسل إن كان العدد المفتقر إليه غير منحصر بأن كان كل محدث لا إلى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية والدور هو توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثاني عليه أي على الشيء الأول كما لو أوجد زيد عمراً وعمرو أوجد زيداً فقد توقف عمرو على زيد الذي توقف على عمرو وتوقف زيد على عمرو الذي توقف على زيد والدور إما بمرتبتين أي نسبتين ويقال له دور مصرح كما مثلنا لأن كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنهما بنسبتين بيان ذلك أن زيدا باعتبار كونه فاعلا وعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له وباعتبار كون عمرو



الاخفض أعطه درهما درهمين ثلاثة أى أو درهمين أو ثلاثة وبيان لزوم أحد الأمرين أنه إن أحدثه من بعده ممن أحدثه هو بواسطة أو غيرها فقد لزم الدور وهو محال اتضمنه تأخر الفاعل عن نفسه بمرتين فأكثر وتقدم عليها كذلك وهو جمع بين متنافيين وإن أحدثه من قبله وأحدث الثالث من قبله وهكذا من غير انتهاء عدد التسلسل وهو محال أيضاً لأنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له عدداً في الماضي وذلك لا يعقل للتنافي بين الفراغ وعدم النهاية وإنما يسع مالا نهاية له عدداً كتنفس أهل الجنة ونعيمهم

فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلاً لعمره وكذا يقال في عمرو أنه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين وأما بمراتب ويقال له دور مضمر كما لو أجد زيد عمراً وعمرو أوجد بكراً وبكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث على ما ذهب عليه وهذا معنى قول ش بمرتين فأكثر (قوله) إن أحدثه أى أحدث زيدا في المثال المتقدم من بعده وهو عمرو أو بكر وقوله ممن أحدثه بيان لما وقعت عليه من في قوله من بعده وضمير أحدثه يعود على من المجزورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو أو بكر الذى أحدثه الأول وقوله بواسطة أى كما لو أحدث زيد عمراً وعمرو أحدث بكراً وبكر أحدث زيدا المذكور وهذا هو الدور المضمر وهو مراد ش بقوله فأكثر وقوله أو غيرها أى كما لو أحدث زيد عمراً وعمرو أحدث زيدا الذى أحدثه وهو الدور المصرح وهو مراد ش بقوله بمرتين وأصل هذه العبارة لسي في شرح الصغرى إلا أن ش اقتصرها ونصه فإن انحصر العدد لزم الدور لأن محدث الأول يلزم أن يكون من بعده ممن أحدثه هذا الأول أو أحدث من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة قال د يتضح ذلك في أربعة كما لو كان زيد خلق عمراً وعمرو خلق بكراً وبكر خلق خالداً فإذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الألوهية في هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهو عمرو وبكر وخالد أى لا بد أن يكون محدث واحد منهم إما عمرو الذى أحدثه الأول مباشرة وإما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو إلى الأول وهو زيد مباشرة وإما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده إلى زيد بواسطة عمرو هـ بخ (قوله) كذلك أى بمرتين فأكثر وتقدم بيان ذلك وقوله بين متنافيين أى وهما تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها (قوله) وهو محال أى لما تقدم من استحالة حوادث لا أول لها ودليله برهان القطع والتطبيق المتقدم في المطالب وكذا برهان الأحكام ونقله د هنا وفيه طول واقتصر في شرح الصغرى على أنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له وتبعه ش (قوله) للتنافي بين الفراغ الخ أى لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه وعدم النهاية مناقض لذلك ويؤدي إلى أن لا يوجد شيء من العالم مع تحقق وجوده قال السكتاني نقلاً عن شرح المقاصد ورد بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي هـ قال ابن زكري حاصل هذا

وأزمنتهم المستقبل بأن يوجد فيه شيء بعد شيء مابداً لا دفعة وأما الماضي والحال فلا يعقل وجود مالا نهاية له عدداً فيها فإن قلت مبنى الدور والتسلسل على أنه ان فرض صانع العالم حادثاً لزم أن يكون محدثه حادثاً أيضاً وذلك غير لازم لم لا يجوز كون صانع العالم حادثاً ومحدثه قديم قلنا إبطال هذا التقدير يعلم من دليل الوحدة أنه فيكون ذلك القديم هو الاله الحق ويستحيل أن يكون لذلك الحادث تأثير في أثر ما فضلاً عن كونه صانع العالم شبيهه: فيطلق التسلسل على ما يشمل الدور لأن الدور تسلسل في عدد متناه فلا قصور في كلام من اقتصر في برهان القدم على التسلسل لأنه أخذه بالمعنى الشامل للدور شبيه آخر ويجب أيضاً القدم لصفات ذاته إذ لو اتصف بحادث لم يخل عنه أو عن ضده الحادث لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فيكون حادثاً وقد ثبت وجوب تدمه كذا في شرح الكبرى قلت ويمكن أن يقال

الرد أنه يعتبر في التناقض محلي النقي والاثبات وهو غير موجود هنا وذلك أن مالا يتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي لا مطلقاً وصاحب هذا القول لم يدع ذلك إذ عدم انتهاى عنده إنما هو بحسب المبدأ وأولية الوجود وح فيأترزم الجمع المذكور ولا تناقض فيه قلت وفيه نظر أما أولاً فإن الانقضاء المذكور بحسب المبدأ أيضاً إذ هو الذي يقتضيه وجود المتوقف بالكسر لا بحسب اتمام وأما ثانياً فلان ثبوت الانقضاء بحسب التمام يستلزمه بحسب المبدأ إذ قبول القدم يستلزم انتفاء القديم نعم ثبوت الانقضاء بحسب المبدأ لا يستلزمه بحسب التمام كما في نعيم الجنة وليس ذلك هو المدعى هنا وقال فالتسلسل نوعان مستحيل وجائز (قوله) كذا في شرح الكبرى الخ بل هو كذلك في المتن أيضاً ونصه ثم نقول يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة إذ لو كان شيء منها حادثاً لزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث ودليله حدوثه أي الضد طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم ومالا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم ذلك في الاستدلال على حدوث العالم هـ (قوله) قلت ويمكن الخ نحوه في شرح الكبرى وأشار له في المتن أيضاً قال في الشرح وأما قولي ودليل حدوثه الخ هو جواب سؤال مستشعر في قولي للزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف الخ وتقريره أن يقال لا نسلم أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً للزم حدوثه وقولكم لأنه لا يعرى عنه أو ضده الحادث ممنوع لجواز كون ضده قديماً فاللازم أنه لا يعرى عن الحادث أو عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لأنه لم يلزم إذ ذاك من قدمه تعالى وحدث بعض صفاته عروه عن جميع أوصافه افترض القدم في بعضها وهو اضداد تلك الأوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته أن يكون ضدها حادثاً ويستحيل كونه قديماً لأنه لو كان لم يعدم لاستحالة عدم القديم فلا يمكن الاتصاف بصفة حادثة إلا ومثلها أو ضدها الذي سبق الاتصاف به ثم طرأ عدمه حادثاً ضرورة ان ما ثبت تدمه استحالة عدمه هذا معنى قولي ودليل حدوثه طريان عدمه يعني



لو فرض حدوث قدرته أو علمه مثلاً لزم أن يكون مسبوقاً بضده فيكون ذلك الضد أزلياً قديماً فيستحيل عدمه فلا توجد القدرة أو العلم أبداً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يوجد شيء من العالم لكن العالم موجود مشاهد فبطل ذلك التقدير (لو أمكن الفناء لا تنفي القدم) لأن ما يقبل الفناء جائز الوجود لا واجبه وجائز الوجود يفتقر وجوده إلى مرجح له على العدم المساوي له أو الأرجح عليه كما مر فيكون حادثاً فينتفي القدم إذ لا يجتمع الضدان لكن انتفاء القدم محال لا دأته إلى الدور أو التسلسل كما مر فلا يمكن الفناء ويؤخذ من هذا قاعدة وهي أن كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه ولا يقال عدم العالم

بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث إذ يستحيل الاتصاف به مع بقاء ضده وإلا اجتمع الضدان وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم لكن قول شارحنا فلا يوجد شيء من العالم ظاهره أن هذا الدليل خاص بالصفات المصححات للفعل وهي القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف كلام شرح الكبرى فهو عام فيها وفي غيرها وقول سي وقد تقدم الخ يعني حيث استدل على حدوث العالم بحدوث صفاته فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لدل على حدوثه كما دل على حدوث صفات العالم على حدوثه إذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل أن يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله قاله في الشرح قال ظم رحمه الله تعالى (لو أمكن الفناء لا تنفي القدم) هذا استدلال على وجوب البقاء بطلان نقيضه وهو الحدوث ولكن لا يتم إلا بقياسين ونظمهما هكذا لو لم يجب له البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن التالي باطل لأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لا تنفي عنه القدم لكن التالي باطل فحذف ظم القياس الأول وذكر شرطية الثاني وحذف منه الاستثنائية وذكرها ش وإنما قال أمكن ولم يقل لو لحقه العدم لأن امتناع إمكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن إمكان اللحق أعم من اللحق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضاً المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتج إلا استحالة إمكان العدم العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الإمكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحالة إمكان العدم بقسميه بأن اتقى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء وهو المطلوب (قوله) لأن ما يقبل الخ هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالي في الشرطية وإشارة إلى أن اللزوم ليس بين لأنه بواسطتين وهما كون الوجود بين إمكان لحوق العدم له تعالى جائزاً وكون الجائز لا يكون إلا حادثاً قال في القادرية . واللزوم ينقسم : لبين وغيره وذا إلى : واسطة يحتاج والبين لا . (قوله) لكن انتفاء الخ هذا إشارة إلى الاستثنائية المحذوفة في كلام ظم وقوله لا دأته الخ أي لأنه لو اتقى القدم عنه تعالى لكان حادثاً فيفتقر إلى محدث ومحدثه إلى محدث وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل (قوله) ويؤخذ من هذا أي من الدليل الذي ذكره ظم وجه الأخذ أنه لما حكم بأنه مهما أمكن الفناء اتقى القدم

أزلى فيلزم أن لا ينعدم بوجود العالم لا نأقول محل القاعدة في القديم الوجودى (لو مائل الخلق) انحتم (حدوثة) وقوله (انحتم) مفسر للعامل المحذوف لأن جواب لو لا يكون إلا جملة فعلية ومن جوز كونه اسمية كالزمن مشرى يشترط أن لا يكون خبرها فعلا لأنه إنما إليها لإفادة الثبوت وهى لا تفيد إذا كان الخبر فعلا . وإنما استلزمتم مماثلته للحوادث حدوثة لوجوب اشتراك المثلين فيما يجب أو يجوز أو يستحيل وقد ثبت بالبرهان وجوب الحدوث لكل ماسواه فلو مائل شيئا من ذلك لوجب له الحدوث

أخذ منه أنه مهما ثبت القدم اتقى العدم قال فى شرح اللمع قيل لم يتفق العقلاء على مسألة نظرية الهية غيرها قيل يرد عليها عدم الممكن فى الأزل بأنه قديم ويصح زواله بوجود الممكن فيما لا يزال وأجيب بأن المراد قدم الأثر الموجود والثابت فى الخارج فهو الذى يستحيل زواله وفيه جرى الدليل وأما عدم الممكن فى الأزل فلا يستحيل زواله ولا يطرد فيه الدليل هـ بخ نقله جس عن ع وأشار ش إلى الايراد والجواب باختصاره (قوله) أزلى قال فى المختار الأزل القدم يقال أزلى ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقال أزلى كما قالوا فى الرمح المنسوب إلى ذى يزن أزنى ونصل أثرى هـ وظاهر كلامه أن الأزل والقدم مترادفان وصرح به الفهرى فى شرح الأربعين للإمام الرازى وقال السيد فى شرح خطبة الموافف الأزل أى أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة أنظر جس (قال ظم لو مائل الخلق حدوثة انحتم) هذا البرهان لا يتم أيضاً إلا بقياسين نظمهما أن تقول لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلاً لها لكن التالى باطل لأنه لو مائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها لكن التالى باطل فحذف ظم القياس الأول بتمامه وذكر شرطية الثانى وطوى الاستثنائية (قوله) مفسر للعامل الخ فهو كقول الشاعر :

أخلأى لو غير الحمام أصابكم عتبت ولكن ما على الظهر معتب

أى لو أصابك غير الحمام وهو الموت وكقول حاتم الطائى حين كان ماسورا ولطمته أمة : لو ذات سوار لطمتنى أى لو لطمتنى ذات سوار وهى الحرة عند العرب لان الايمان لا يلبسون عندهم السوار ولا يختص بالضرورة والندور خلافا لابن عصفور لقوله تعالى : قل لو اتمتم تملكون خزائن رحمة ربى أى لو تملكون فحذف الفعل الأول اكتفاء بمفسره فانفصل الضمير (قوله) يشترط أن لا يكون الخ يعنى والجملة الواوامة فى كلام ظم خبرها فعل فلا يصح تخريجه على مذهب الزمخشري فلا بد من تقدير الفعل فى كلامه (قوله) لوجب له الحدوث الخ فان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين إما قدم الحادث أو حدوث القديم لان التماثل يقتضى التساوى فى الاحكام فلم جعل الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص قلت أجيب بأن المراد بالمماثلة المماثلة فى الجريمة ولو ازمها وذلك



لكن حدوثه محال لاستلزامه الدور أو التسلسل فهائمه الحوادث محال (لأنه يجب وصف الغنى) المطلق (له) تعالى (افتقر) لمخصص أو محل فالافتقار إلى مخصص يستلزم حدوثه المحال لا ذاته إلى الدور أو التسلسل ومستلزم المحال محال والافتقار إلى المحل يستلزم كونه صفة فلا يتصف بصفات المعاني وأحكامها المعنوية وقد قام الدليل على وجوب اتصافه بها فكونه صفة حتى يفتقر إلى المحل محال وإنما لم يحز

يستلزم الحدوث على الخصوص واستدل المقترح في الاسرار العقلية على نفي المائلة بدليل ظريف قال لو قدرنا أن الخالق يشبه المخلوق لم يخل إما أن يشبه المخلوقات كلها أو بعضها الأول فيه تناقض عظيم وهو أن تكون ذاته جوهرأ عرضاً لو ناطعاً رائحة علماً قدرة إلى غير ذلك وهو غاية المحال والثاني محال أيضاً إذ يلزمه ما يلزم ذلك البعض فيكون مخلوقاً خالقاً وهو محال أو خالقاً لا مخلوقاً فيلزم مثله في مشابهة وفيه القول بالهين وهو محال أو لا يشبه شيئاً منها وهو الحق الواضح وهذا بما تواطأ عليه المعقول والمنقول ليس كمثل شيء هـ (قال ظم لو لم يجب وصف الغنى له افتقر) هذا إشارة إلى قيامه تعالى بنفسه الذي هو عبارة عن الاستغناء عن المحل والمخصص اقتصر فيه أيضاً على الشرطية ونظمه هكذا لو لم يكن غنياً عن المحل والمخصص لزم افتقاره إليهما لكن التالي محال فتعين أنه غنى عنهما ودليل الاستثنائية ما قرره ش (قوله) والافتقار إلى المخصص الخ هذا دليل الجزء الأول من جزئي القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أي عن الفاعل الذي يخصه بالوجود بدلاً عن العدم ونظمه أن تقول لو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً لأنه لا يحتاج إلى المخصص إلا الحادث لكن كونه حادثاً باطل وقوله لادائه إشارة إلى دليل الاستثنائية في هذا القياس ونظمه أن تقول لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث لكن التالي باطل إذ لو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل فهذه أقيسة ثلاثة احتجنا إليها لتعبير ش بالدور والتسلسل والاختصار أن يقال بعد قولنا لكن كونه حادثاً محال لأنه قد قام البرهان على وجوب قدمه وبقائه وعلى كل فإذا بطل كونه حادثاً بطل احتياجه إلى المخصص وثبت نقيضه وهو الاستغناء عن المخصص وهو المطلوب (قوله) والافتقار إلى المحل الخ هذا دليل الجزء الثاني من جزئي القيام بالنفس ونظمه أن تقول لو احتاج إلى محل أي ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو الاستغناء عن المحل ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أنه لا يحتاج إلى ذات يقوم بها إلا الصفات (قوله) فلا يتصف هذا دليل الاستثنائية وحاصله قياس اقتراني من الشكل الأول ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعاني والمعنوية لئلا يلزم التسلسل ومولانا تعالى متصف بهما للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست بمولانا وتنعكس النتيجة لقولنا مولانا ليس بصفة (قوله) وإنما لم يحز الخ أصل هذا الكلام إلى قوله فالأولى لسي في شرح صغرى الصغرى وزاد وإنما خصصنا البرهان

اتصاف الصفة بالصفة الوجودية لأن الصفة لو قبلت أن تصف بصفة وجودية لم تخل عنها وعن ضدها وتنقل الكلام إلى الثانية فلا تخلو عن صفة ما وإلى الثالثة كذلك فيلزم التسلسل إلا أن هذا لا يتم في القديم إذ لا دليل على استحالة عدم التناهي فيه . فالأولى أن يقال لو قبلت الصفة صفة وجودية فأما أن تكون المقبولة مثلاً أو ضداً أو خلافاً أو الكل باطل إذ يلزم في المثل اجتماع المثليين والتخصيص بلا منحصص إذ ليس كون إحداها صفة للأخرى بأولى من العكس ويلزم في الضد اجتماع متنافيين وأن يجب للشئ ضد حكمه فتكون القدرة عاجزة والعلم جاهلاً والارادة كارهة ونحو ذلك وتذكر هنا قول من جعل عوجاً نعتاً لقيماً قال في المعنى فقلت له يا هذا كيف يكون العوج قيماً وأما اتصاف الصفة بمخالفتها

بالصفات الوجودية ولو ازمها لانهاى التى تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول ما لا نهاية له في الوجود أما الصفات النفسية فهى راجعة إلى حقيقة موصوفها وأما السلبية فلا وجود لمعانها في الخارج عن الذهن فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له في الوجود ولهذا كان الاتصاف بهذين النوعين مشتركاً بين الذوات والصفات ولهذا توصف الذات العلية وصفات المعاني القائمة بها بالوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والوحدانية هـ فإن قلت ما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني وإذا لم يجز اتصاف المعاني بالمعاني لم يمكن اتصافها بالمعنوية انظر د (قوله) لأن الصفة الخـ حاصلة أن القدرة مثلاً لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلاً فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلاً أو ضدها كالعجز أو خلافاً وهكذا الصفة الأخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل فقول ش عنها أو عن ضدها فيه حذف والأصل عن مثلاً أو عن ضدها أو عن خلافاً (قوله) لا يتم في القديم الخـ أى لأن الذى قام الدليل على استحالة كما قاله ابن التلساني وجود حوادث لا نهاية لها وينبوا الاستحالة بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين لزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذا الاستدلال بالجمع بين عدم التناهي والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذا الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بعدم كل ذلك لا يمكن هنا هـ ومثله للشرىف زكرياء ولهذا لم يعرج في الوسطى وشرحها على التسلسل بل قال لو كان صفة لا استحالة اتصافه بالصفات المعنوية والمعاني إذا الصفة لا تقوم بالصفة ولا نه لو كان صفة لا فقر إلى محل يقوم به الخ كلامه وهو أسلم بما ذكره في شرح الصغرى وصغرى الصغرى من التسلسل (قوله) فالأولى أن يقال الخ أصله للسكتاني قال فالأولى ما أشار إليه تقي الدين المقترح من أن الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلو إلى آخر ما عند ش ببعض مخالفة واقتصر عليه المأمون الحفصى (قوله) من جعل عوجاً نعتاً لقيم الذى في المعنى عن



فنسبة المتخالفات بعضها لبعض على السواء فيلزم أن تصف كل صفة بالأخرى فتكون الحركة متصفة بالسواد والسواد متصفاً بالحركة فيكون الشيء الواحد في الآن الواحد حالاً ومحلاً وهو لا يعقل لو لم يكن بواحد . زاد الباء في خبر كان المنفية وهو قليل كقوله : لم أكن بأعجلهم . لما قدر . على إيجاد شيء من الممكنات لكنه قدر على إيجاد العالم بدليل مشاهدته فهو واحد وهذا الدليل جار في أوجه الوجدانية الخمسة أما استحالة وجود ذات أخرى تشبه الذات العلية في استحقاق الألوهية وبدأت به لأنه الإله إذ مدعى كثير من الكفار وجود نظير للذات العلية تعالى الله عما يشركون فلا أن ذلك

بعضهم أنه سمع شيخاً يعرب لتلميذه قياً من قوله تعالى ولم يجعل له عوجاً قياً صفة لعوج فقال له يا هذا كيف يكون العوج قياً هـ بنح قال أبو البقاء قياً فيه وجهان الأول هو حال من الكتاب مؤخر عن موضعه أي أنزل الكتاب قياً وفيه ضعف لأنه يلزم التفريق بين بعض الصلة وبعض لأن قوله تعالى ولم معطوف على أنزل وقيل قياً حال ولم يجعل حال أخرى الثاني أنه منصوب بفعل مخوف تقديره جعله قياً فهو حال أيضاً وقيل حال من الهاء في لم يجعل له والحال مؤكدة وقيل منتقلة قال ظم : لو لم يكن بواحد لما قدر ( هذا إشارة إلى قياس استثنائي اقتصر فيه على ذكر الشرطية ونظمه لو لم يكن واحداً لما قدر على إيجاد شيء من الممكنات لكن التالي باطل لوجودها بالشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحداً وهو المطلوب ( قوله ) وهو قليل أي ولذا عبر عنه في الالفية بقدر المقترنة بالمضارع في قوله . وبعد لا ونفى كان قد يجر . ( وقوله ) كقوله هو الشنفرى صاحب لامية العرب وأول البيت :

وإن مدت الأيدي إلى الزاد لم أكن بأعجلهم إذا جشع القوم أعجل

( قوله ) لكنه قد أشار إلى الاستثنائية المطوية في كلام ظم استثنى فيها نقيض التالي فيتج نقيض المقدم ( قوله ) جار في أوجه الوجدانية الخ بأن تقول لو لم يكن واحداً بأن تركبت ذاته من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة قائمة بالغير أو اتصفت ذاته تعالى بمثل صفاتها أو كان ثم وجد سواه لما قدر على شيء من الممكنات هذا على سبيل الاجمال وتفصيله ما يذكره ش ( قوله ) وبدأت به الخ أي وإن كان الإله نسب تقديم ما يتعاقب بنى الكم المتصل في الذات كما فعل غيره وقوله أما أن يخالف الخ قال شيخنا المحشى حاصل كلامه انهما إن تضادا له صور ثلاث إما نفوذ الارادتين معاً وهو محال بالضرورة وإما نفوذ أحدهما دون الآخر فتعطل النافذة للمائلة وإما تعطيلهما معاً ويلزم على الصور الثلاث عدم وجود شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وإن توافقتا له صور أربع إما نفوذهما دفعة واحدة وهو محال لأنه يؤدي إلى اجتماع مؤثرين على أثر واحد وإما نفوذهما معاً على جهة التعاقب وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل وإما تعطيل أحدهما فتعطل الأخرى للمائلة وإما تعطيلهما

النظير إما أن يخالف في الإرادة . تضاد أو يوافق فإن ضادت إرادة أحدهما إرادة الآخر فالإرادتان لا تنفذان معاً لما فيه من اجتماع متنافيين فلا بد أن تعطل الإرادتان أو إحداهما وحسب تعطل الأخرى

معاً فيلزم على الصور الأربع عدم وجود شيء من العالم والمشاهدة تكذبه هـ (قوله) إما أن يخالف في الإرادة الخ هذا ظاهر أن بنينا على أن الإرادة تتعلق بالعدم فيما لا يزال فالزم أن تكون في الوجود قد أوجبت فيه العدم وأنها أحاطت بالممكنات إحاطة موجبة لتجوير حكم فيها فيكون المعنى أن الإرادة التي سبق تعلقها بوجود الشيء أو بعدمه فالأخرى أن سبق تعلقها كذلك كان اتفاقاً مؤدياً إلى تحصيل الحاصل عند النفوذ وإلى العجز عند عدم النفوذ وإن تعلقت على خلاف ذلك كان اختلافاً مؤدياً إلى العجز عند عدم النفوذ وإلى اجتماع المتنافيين عند النفوذ ويكون معنى تعلقها بالعدم السابق إدامته بتسليط العدم الطاريء على الوجود ساعة وجوده وأما أن بنينا على عدم تعلق القدرة والإرادة بالعدم فالإلزام إمكان الاختلاف وإمكان الاتفاق وكلاهما محال أيضاً لأن إمكان المحال محال وإنما قلنا كذلك لأنه إن أراد أحدهما وجود شيء في وقت معين فمعنى إرادة الآخر عدمه ح عدم إرادته للموجود وليس ثم صانع فعلي بل إمكانه إذ يمكن بالضرورة أن يريد نفس ما أراده الآخر أو يريد ضده فيجىء المحال هـ قاله بعض حواشي الكبرى (قوله) تضاد المراد به التناقى ليشمل نحو البياض والسواد والحياة والموت واحترز به من المخالف فلا يناقى الوفاق ولا يؤدي إلى اجتماع المتنافيين عند النفوذ (قوله) بأن ضادت إرادة الخ كان يريد أحدهما وجود الجوهر والآخر يريد عدمه أو يريد أحدهما حركته والآخر تسكينه (قوله) من اجتماع متنافيين أى فيكون الجوهر مثلاً في زمن واحد موجوداً معدوماً أو متحركاً ساكناً وذلك لا يعقل (قوله) أن تعطل الإرادتان أى وح يلزم عجزهما معاً ويلزم من ذلك نفي الألوهية عنهما ويلزم من نفيهما نفي العالم الموجود بالمشاهدة ونفيه محال فملزومه وهو نفي الألوهية محال فملزومه وهو عجزهما محال فملزومه وهو تعدد الآلهة محال ثبت نقضه وهو وجوب وحدانيته تعالى (قوله) أو أحدهما أى ومن تعطلت إرادته فهو عاجز والعجز مستحيل على الإله ويلزم من عجزه عجز الآخر لتمامهما لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدي إلى عدم وجود شيء من العالم وهو باطل ويلزم أيضاً على هذا الوجه عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته وهو محال وإن إستحال لم يمكن أن يكون أحد الآلهين أقدر من الآخر ويلزم أيضاً الترجيح لأحد المثلين على مثله من غير مرجح فإن فرض المرجح لزم حدوثهما وتنقل الكلام إلى الثالث ولزم التسلسل قاله في شرح الكبرى ويحكى عن ابن رشد أنه كان يقول إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الإله وتم دليل الوحدانية هـ وهو أسهل وأخصر ونحوه للشيخ عبد السلام في شرح الجوهرية لأنه قال إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما هـ قال الشيخ الأمير أى فلا يكون إلهاً ثبتت



للمائلة فيلزم على التقديرين أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وأن وافقت لم ارادة أحدهما إرادة الآخر والآله يجب أن يكون عام الارادة والقدرة لكل ممكن كما سيأتي فاذا توجهت إرادتهما وقدرتهما لشيء واحد لم يتصور وجوده بالقدرتين معا لأن وجوده أثر واحد فلا يكون بين مؤثرين لثلا يلزم كون الاثر الواحد عين الاثرين أو رجوع الاثرين أثر واحد فيكون الواحد عين المتعدد وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين هذا إن فرض تأثيرهما دفعة فان فرض على التعاقب يلزم تحصيل الحاصل فوجب أن لا تنفذ الارادتان معا بأن تعطل كل منهما أو تعطل أحدها فيلزم تعطل الاخرى للمائلة وإذا لم ذلك في ممكن واحد لم في سائر الممكنات فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وهذا البرهان هو المسمى ببرهان التمانع والتوارد وقد أشير إليه بآية : لو كان فيها آلهة إلا

الوحدانية ولا حاجة إلى أن يقال وما جاز على أحد المثليين جاز على الآخر فيلزم عجز الثاني إلا زيادة بيان هـ بخ وقريب منه ما قرره الامام الغزالي في الآية الآتية قال لو كانا إثنين أراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان قوياً قادراً والاول ضعيفاً عاجزاً فلم يكن إلهاً قاهراً هـ بخ نقله ابن الهمام في المسامرة ثم إن هذا هو المسمى ببرهان التمانع ويقال له برهان التطارد ( قوله ) وإن وافقت الخ هذا إشارة إلى برهان التوارد أي التوافق ويقال لمجموعهما برهان التمانع والتوارد كما يأتي عند ش وحاصل هذا أن تقول إنهما إذا قصدا إلى إيجاد معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لم كون الاثر الواحد أثرين وإن كان بقدرة أحدهما لم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضى للقادرية ذات الآله والمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السواء من غير رجحان ولزم أيضاً العجز ( قوله ) بين مؤثرين أي مستقل كل منهما بإيجاده وقوله لثلا يلزم كون الخ هذا ظاهر إن كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطاً غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا إذا كان مركباً وكان ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الاخرى وإن كان غيره لم عجزهما ثم إن تعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز ( قوله ) أو رجوع الاثرين الخ قال شيخنا المحشى المراد بالرجوع الكون والاتصاف فكأنه قال اللازم على اجتماع المؤثرين أحد أمرين أما كون الواحد عين المتعدد أو كون المتعدد عين الواحد فالفرق بين الشقين ان الأول حكم على المتحد بأنه عين المتعدد والثاني عكسه أي حكم على الاثرين المتعددين بأنهما رجعا أثراً واحداً أي اتصف بالوحدة مع بقاء التعدد ( قوله ) برهان التمانع الخ هما في الحقيقة إثنان كما مر الاول مع التضاد وهو المسمى ببرهان التمانع ويقال له برهان التطارد والثاني مع التوافق وهو المسمى ببرهان التوارد أي التوافق ويطلق على مجموعهما برهان التمانع والتوارد كما فعل ش ( قوله ) وقد أشير إليه بآية الخ يتحصل من كلام ش وغيره أن هذه الآية

الله لفسدنا بناء على أن المراد بالفساد عدم تكونهما البتة وبه تكون في الآية حجة برهانية قال في شرح القصيدة وتفسير الفساد في الآية بالعدم البتة هو الحق لتكون دليلاً برهانياً كما فهمه الأكثر ومن فسره بالتمانع الذي يكون بين الأحكام عادة فالآية عنده دليل خطابي والملازمة فيها عادية لاعقلية ه وأشار إلى تضعيف ما ذكره المولى في شرح النفسية من أن الآية حجة اقتناعية على ما هو اللائق بالخطائيات

تقرر بالوجهين أي الدليل البرهاني والدليل الخطابي وكل منهما صحيح كما أن القرآن مشتمل عليهما معا قال الراغب في سفيته واعلم أن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة القطعية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة وعلى الخطائية بطريق العبارة مكملًا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمع الجهتان في هذه الآية فأما الخطابي المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يكون إلا على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد عادي كما أشار إليه الرازي بقوله أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعي هو المدلول عليه بالإشارة وهو باجماع المتكلمين مستلزم تكون مقدور بين نادرين أو عجز أحدهما على ما بين في محله فظهر أن التمانع يكون خطائياً ويكون برهانياً ه وهو ملخص جواب علاء الدين الآتي فمن اقتصر في الآية على أحد الوجهين ونفى الآخر كالسعد في شرح العقائد وعبد اللطيف الكرمانلي لم يصادف الصواب وأما سفي في شرح القصيد فلم ينف جواز كون الحجة في الآية اقتناعية بل أقرها ولكن إختار أن الحجة فيها برهانية ونسبها للأكثر كما عند شوق وقال بعده وأما من فسره بالفساد العادي كالذي يكون بين الملوك المتعدين في محل واحد فلا يكون ح دليل الآية برهانياً بل خطائياً على سبيل التقريب إذ الملازمة ح عادية لاعقلية ه وأما د فني كلامه تدافع لأنه اعترض على السعد أولاً ثم ذكر ما يجمع به بين القولين قال بعد تقرير برهان التمانع وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى . لو كان الآية وهو دليل قطعي لا اقتناعي خلافاً للسعد وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال النظام وأما لو قلنا المراد به عدم الوجود كان الدليل قطعياً ه وقال العصام على شرح العقائد وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صواباً وهو أنها لبيان فساد الشركة وصلاح التوحيد فانه لو كان فيهما آلهة لفسدت السماء والأرض بشؤم الشركة وإنما بقيت السماء والأرض ببركة الخلو عن الشركة ه قلت الظاهر أن هذا اختلاف في التعبير لأن سبب شؤم الشركة هو التمانع الذي يقع بين الشريكين (قوله) ما ذكره المولى يعني السعد وزاد بعد ما عند شوق والابأن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على اتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع



فإن العادة جارية بوجود التمانع والتعاقب عند تعدد الأحكام على ما أشير إليه بقوله تعالى : ولعلنا بعضهم على بعض ه وقد شنع عليه بعضهم بأن جعل الحجة اقتناعية يستلزم أن يعلم الله تعالى رسوله ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم الجهل أو السفه تعالى الله عن ذلك .

فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لأننا نقول إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع ه بنح ونحوه له في شرح المقاصد وبه قرر الزمخشري في الكشف الآية حيث قال وفيها دلالة على أمرين الأول وجوب أن لا يكون مديرها إلا واحدا الثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله إلا الله . فإن قلت لم وجب الأمران قلت لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والاختلاف وأما طريقة التغالب فللمتكلمين فيها تجادل . وقوله وقد شنع عليه بعضهم الخ هو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى وكان معاصراً له واستند في ذلك إلى كلام أبي المعين النسفى في تبصرة الأدلة حيث شنع على أبي هاشم الجبائى المعتزلى غاية التشنع وكفره وذلك أن عبد اللطيف رأى قول النسفى في تبصرته مانصه فلما انتهت رئاسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأى تعدد اثبات الوجدانية بالدليل العقلى على أصولهم الفاسدة وتحير في ذلك زعم أن لادلالة في العقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا ذلك بدلالة السمع واشتغل بالاعتراض على دليل التمانع فقيل له يلزمك باعتراضك تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله دليل الوجدانية واستحالة الوهية عن سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد لادلالة فيه على ما استدل عليه به إذ هو دليل عقلى ولا دلالة في العقل عليه ومن جوزة على الله تعالى نسيبه إلى الجهل أو السفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساده فهو جاهل وإن علم به ومع ذلك علمه رسوله ليحاج به من خالفه في التوحيد فهو سفيه ومن وصف الله تعالى بذلك كفر من ساعته ووجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره ه بنح فلما رأى عبد اللطيف كلام السعد في شرح العقائد مع كونه معاصراً له والمعاصرة حجاب الزمه ما ألزم النسفى أبا هاشم الجبائى وليس سواء لأن أبا هاشم بنى كلامه على أنه لادلالة للعقل على وحدانيته تعالى والسعد من أئمة السنة ينكر هذا ويشنع هو بنفسه على من قال به وما قرر به الآية لم ينفرد به وكتب عبد اللطيف في ذلك رسالة فلما بلغ ذلك للعلامة المحقق الزاهد علاء الدين البخارى كتب جواباً عن ذلك وصورته تيمناً بذكر الألفاظ في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ما ذكره الامام الغزالى رضى الله عنه وحاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية فالطبيب إذا لم يستعمل الأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه وح يجب أن لا يكون طريق الإرشاد للكل على وتيرة فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحريف الأدلة فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب بأكثر من

التصديق ولم يفرق بين أن يكون بعقد تقليدى أو يقينى برهانى والجامد على التقليد الباطل المصر عليه لا تنفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى ينبغى أن يتلطف معهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية لقصورهم عن إدراكها كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيس بل تضرهم كما يتضرر الجمل بريح الورد وأما الفطن الذى لا يقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى إذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل العامة والخاصة والنبي ﷺ مأمور بدعوة جميعهم والمحاجة مع المشركين الذين هم قاصرون عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا ينفع معهم إلا الأدلة الخطائية المبنية على الأمور العادية التى ألفوها وحسبوها قطعية والقرآن العظيم مشتمل على الأدلة البرهانية التى لا يعقلها إلا العالمون وعلى الأدلة الخطائية النافعة مع العامة تكميلاً للحجة على الجميع وقد اشتمل عليهما قوله تعالى لو كان فيهما الآيات أما الدليل الخطابى المدلول عايه بطريق العبارة هو لزوم الفساد للسموات والأرض بخروجهما عن نظامهما عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم الفساد إنما يكون على تقدير الاختلاف وهو ليس بلام لازم لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى وقد أشار له الامام الرازى بقوله أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على العاقل أن ما يكون لازماً وقطعياً فى نفس الأمر لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً زعماً منه أن ذلك صلابة فى الدين ونصرة للمسلمين هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج إلى إدعاء ما ليس بقطعى قطعياً وأما البرهان العقلى المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محال عقلاً لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافى خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تفكير صاحب التبصرة لمن قال إن دلالة الآية ظنية انظر حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفى على المسامرة هذا وقال الكمال فى شرح المسامرة بعد جواب البخارى ولا يخفى بعد ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول العجيب إن الآية دليل خطابى أى ظنى هو وحاصله أن الكلام فى إثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية إما أن يكون مع الملى أى من تبع ملة نبي من الأنبياء أو مع غيره فالأولى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة لأنه قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما الثانى فيلزمه ذلك أيضاً جبراً بمحاجة ثبوت الملة أى محاجة إثبات ملتنا مع إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة أو علماً توجهه العادة والعلوم العادية يحصل



وأجاب تلميذه العلاء البخارى بأن أدلة التوحيد تجرى مجرى الادوية لمرض القلوب كما فى الأحياء فكما أن الطيب الحاذق يستعمل الادوية بقدر قوة الطبيعة وضعفها وإلا كان فساده أكثر من إصلاحه كان الارشاد بالأدلة على قدر ما تحتمله العقول وإلا كان إلى الاضلال أقرب وقد علم أنه عليه الصلاة والسلام مأمور بدعوة الناس كافة والناس منهم الفطن الذكى وجلهم جاهل غي لا يدرك براهين العقول بل تضرهم كريح الورد للجعل فى الكلام معهم على أمور عادية ألفوها وصارت فى عقولهم قطعية لا تقبل عندهم التخاف والانحرام وفى الحديث كلموا الناس بما يعرفون فجاء القرآن بما ينفع الفريقين أهل الفطنة والذكاء وأهل العقول القاصرة وهم العامة كما قررت الآية بالوجهين أعنى الطريق البرهاني والخطابي فالقول باشتمال القرآن على ما ينفع الفريقين قول سديد ليس عنه محيد ومن الناس من جفا طبعه وغلظ وجد على التقليد الردى فلم ينفعه خطابة ولا برهان فشرع فى حقه السيف والسنان ومنهم من صدق تقليداً فاكتمى منه بذلك ولم تحرك عقيدته بناء على أن النظر غير واجب على الأعيان فان الناس على أربعة أقسام (لطيفة) قال الجلال السيوطى فى شرح الكوكب بعد أن عرف بسيف الدين الامدى ورثى فى النوم بعد موته فقيل له ما فعل الله بك فقال أجلسنى على كرسى

بها القطع فهى داخله فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض انظر المسائرة وشرحها لكن قال العصام فى شرح العقائد فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة إقناعية قلت العاديات تفيد اليقين فى الشاهد وأما فى الغائب فبالقياس على الشاهد فلماذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على أن العادة إذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين إنما تفيد إذا كانت دائمة (قوله) وأجاب تلميذه النخ هو على بن محمد الجعفى البخارى الحنفى علامة وقته فى المعقول والمنقول والفروع والأصول ولد سنة تسع بتقديم التاء وسبعين وسبعمئة بتقديم السين فهما يبلاد العجم ونشأ ببخارى فتفقه بأبيه وعمه العلاء عبد الرحمن وأخذ الأدبيات والعقليات عن الشيخ سعد الدين وغيره ورحل إلى الأقطار واجتهد فى أخذ العلم حتى برع وصار إمام عصره وكان غاية فى الورع والزهد لا يتردد إلى أحد من الأغنياء حتى السلطان ولا يقبل العطاء من أحد دخل الهند واستوطنه مدة وعظم أمره عند ملوكه ثم قدم مكة فأقام بها مدة ثم دخل مصر وتصدر للأقراء بها فأخذ عنه غالب أهلها منهم والجلال المحلى ثم توجه إلى الشام وأقام بها حتى مات فى خامس رمضان سنة إحدى وأربعين وثمانمئة ذكره ابن حجر فى تاريخه ونقله الشيخ المسناوى فى كتابه جهد المقل القاصر فى التعريف بالشيخ عبد القادر أى الجيلانى رضى الله عنه (قوله) عن الامدى اجلسنى النخ انظر يا أخى إلى فضيلة العلم وتعظيم الله تعالى للعلماء العاملين حشرنا الله تعالى فى زمرة فخدم القوم منهم وقوله وكانت نسبة الثانى النخ يعنى أن المحظور الذى يلزم على تقدير الرابع والخامس وهكذا من التمانع المؤدى إلى فساد

فقال لي استدل على وحدانيتي بحضرة ملائكتي فقلت لما كان الحادث المخترع على أحسن منوال لا بد له من صانع وكانت نسبة الثاني والثالث الى الواحد نسبة الرابع والخامس وما وراء ذلك مما لم يقل به أحد ولا ادعاه مخلوق بطل الجميع وثبت الواحد جل جلاله وعز سلطانه ه وأما استحالة تركيب الذات العلية من أجزاء فلا أنه يستلزم إفقار المركب للآجزاء وحدوثه فيتقدم كل جزء عليه ضرورة وجوب سبقية الجزء على الكل في الوجودين الذهني والخارجي وحدوثه يستلزم عدمه لئلا يلزم الدور أو التسلسل وذلك يستلزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وما للشارح في هذا القسم معترض وأما استحالة وجود نظير لصفاته تعالى في ذات أخرى فلا أنه يستلزم التمانع والتوارد كما سبق

السموات والأرض يلزم على تقدير الثاني والثالث وذلك دليل على ثبوت الحق تعالى وبطلان ما سراه (قوله) وما للشارح الخ وذلك أنه قال فالدليل استحالة كون الذات العلية مركبة من أجزاء أن أوصاف الألوهية إيمان تقوم بكل جزء أو بالمجموع أو ببعض والأقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم نفياً أما الأول فلأن كل جزء يكون إلا ما يلزم التمانع وذلك مؤد للعجز وأما الثاني فلا أنه يلزم عليه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء للمائة وذلك مستلزم لنفيها وأما الثالث فلا أنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وح لا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها ه وتبع فيه المأمون الحفصي والسكتاني قال ابن زكري وفيه طول مع عدم انتهازه في الشق الثاني وهو فرض قيام الألوهية بالمجموع فإن قولها يلزم في كل جزء على الانفراد أن لا يكون إلهاً وذلك مستلزم لنفيها فيه أنه لا يلزم من انتفاء الألوهية عن كل جزء على الانفراد انتفاءها عن المجموع المركب لأن الجزء أعم والانتفاء عن الأعم لا يوجب الانتفاء عن الأخص وقد طلب مني بعض الفضلاء دليلاً سالماً من الطعن والتطويل ثم ذكر الجواب الذي عند ش نقله جس هنا وقال عند قول ظم ووحدة الذات الخ ذاته تعالى ليست مركبة إذا التركيب لا يكون إلا على وجه مخصوص وذلك لا يكون إلا لمخصص والحاصل أن التركيب ملزوم للكيفية ومولانا تعالى لا كيف له إذ كل ما يكيف فهو بخلافه وأيضاً إن قام وصف الألوهية بكل جزء استقلالاً عاد الجزء جزئياً ولزم التمانع وإن قام ببعض الأجزاء احتيج إلى مخصص وإن قام بالمجموع لزم انقسام المعنى ه أي صفات الألوهية على جميع الأجزاء بأن يكون لكل جزء جزء من القدرة مثلاً وأشار بقوله والحاصل أن التركيب الخ إلى أنه يكفي في الاستدلال على هذا القسم دليل المخالفة للحوادث لأنه لو كانت ذاته تعالى مركبة من أجزاء لكان ممثلاً لخلقه فيلزم حدوثه : لو مائل الخلق حدوثه انتم وقد جرى على هذا البيجوري على الجوهرية (قوله) وأما استحالة تعدد صفات الخ قال ع برهان التمانع إنما يجري في المؤثر منها قال الشريف زكرياء : يمتنع تعدد القدرة والارادة من حيث المعقول لأنهما من الصفات المؤثرة إذ ليس لتأثير إحدى القدرتين في الوجود واحد في الإرادتين في التخصيص بأولي



فيؤدى إلى عجزها فلا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وأما استحالة تعدد صفات من صفاته تعالى مع قيامها بذاته العلية فلأنه يلزم عليه اجتماع المثاليين لعدم التركيب في الذات فإن دفع اجتماعهما باختلاف المتعلقات بأن يكون لكل علم معلوم أو معلومات مخصوصة ولكل قدرة مقدور أو مقدورات معينة قلنا هذا لا يتأتى في غير المتعلق بالحياة ويرد في المتعلق بلزوم الافتقار إلى منخصص لأن العلم الواحد صالح للتعلق بجميع المعلومات والقدرة الواحدة صالحة للتعلق بجميع المقدورات فلا اختصاص بالبدن يفتقر إلى منخصص وهو يستلزم حدوث الصفات وهو محال وأيضاً إذا اجتمع مثلاً كعلمين فالإني أن أوجب حكماً للذات أى كونها عالمة فقد لزم تحصيل الحاصل وأن لم يوجب لها حكماً فقد وجد المألوم بدون لازمه لأن المعنوية لازمة للمعاني وإذا لزم من تعدد القدرة في جملة الصفات استحالة وجودها كذلك لزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وما للشارح في هذا القسم أيضاً لا يتم وأما استحالة أن يكون لغيره تأثير في فعل من الأفعال فلأن إرادته وقدرته تعالى عامتان لكل مراد مقدور نلو توجهت إرادة غيره وقدرته إلى مقدور ما لزم التمانع والتوارد فإن كان المؤثر قدرة مولانا فقط فهو المطلوب وإن كان المؤثر قدرة غيره لزم عجزه ويلزم عجزه في سائر المقدورات لتساويها فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وقد يدخل في الوحدة

من الأخرى فيلزم عليه التمانع بخلاف العلم والكلام ونحوهما من الصفات التي لا تؤثر ه قال ع لكن يلزم على فرض التعدد في سائر الصفات اجتماع الأمثال لعدم التركيب في الذات ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل أن فرض إيجاب العلم الثاني مثلاً حكماً للذات أو وجود المألوم بدون لازمه إن لم يوجب شيئاً وكذا سائر الصفات أنظر شرح الوسطى وإلى كلام ع أشارش مع إيضاح (قوله) كذلك أى متعددة نال م وإذا استحال الوصف بالقدرة متعددة كان إما عاجزاً وهو محال أو موصوف بقدرة واحدة وهو المطلوب (قوله) وما للشارح أيضاً الخ أى لأنه قال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة لم يخل إما أن تتعدد بحسب تعدد متعلقاتها التي لانهاية لها وإن تختص بعدد متناه ويلزم على الأول وجود صفات لانهاية لها وهو محال إذ كل ما يدخل في الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتمييز ما لا يتناهى محال فوجود ما لا يتناهى محال ويلزم على الثاني افتقارها لمخصص ينخصصها بعدد دون آخر وذلك يستلزم حدوثها وأيضاً يلزم توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات وهو محال ه بخ . لكن قوله ويلزم على الأول الخ يقال عليه الذي قام عليه الدليل على استحالة وجود حوادث لانهاية لها وبينوا الاستحالة بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كما قاله ابن التلمساني انظر شرح الكبرى (قوله) لزم التمانع أو التوارد يعني أنه إما أن يحصل اختلاف وهو التمانع أو اتفاق وهو التوارد إلى آخر ما مر . (قوله) لتساويها زاد جس مانصه وفي حواش ع على البخارى في

وحدانية الصفات بمعنى انتفاء الكم المتصل عن كل صفة منها وعدم انقسامها في نفسها وهذا لا يحتاج إلى برهان ضرورة استحالة تركيب المعنى وانقسامه ( لو لم يكن ) تعالى ( حياً مريداً عالماً وقادراً لما رأيت عالماً ) لكن العالم مشاهد فدل ذلك على كونه حياً ومريداً وعالماً وقادراً ويلزم من هذا الكون قيام الحياة والارادة والعلم والقدرة بذاته خلافاً للمعتزلة إذا أثبتوا المعنوية ونفوا المعاني فانه واضح البطلان وإنما كان وجود العالم متوقفاً على الصفات الأربع لأن كون فاعله مؤثراً بالعلة أو الطبيعة واضح

تفسير قوله تعالى : اجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب . قال القشيري : لم تبشر خلاصة التوحيد قلوبهم فما عرفوا أولاً معنى الألوهية لأنها القدرة على الاختراع وتقدير قادرين على ذلك غير صحيح لما يجب من وجود التمانع بينهما وجوازه وذلك يمنع من كمالها ولو لم يكونا كاملي الوصف لم يكونا إلهين وكل أمر جرالى ذلك باطل قال وعجبوا بما هو واجب من وحدة الآلهة ولم يعجبوا أن يكون المنحوت إلهاً فعكسوا القضية هـ ( قوله ) ويدخل في الوجدانية الخ هذا القسم لم يذكره في أقسام الوجدانية لانه غير متصور كما قاله ش فلا ينبغي أن يعد وان اعتبرناه كانت الأقسام ستة أو سبعة على ما مر بسطه قال ظم : لو لم يكن حياً . البيت . هذا شروع في وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية وهي باعتبار توقف الفعل عايتها وعدم توقفه قسماً قسم يتوقف الفعل عايتها عقلاً وهو هذه الصفات الأربع ويعبر عنها بمصححات الفعل لانه لا وجود له بدونها وجمعها في دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها وهو عدم وجود شيء من العالم ولا حاجة إلى جعل كلام ظم مشتملاً على أدلة أربعة أو ثمانية باعتبار لوازمها لأنها زيادة نعمة غير مطربة وقسم لا يتوقف عليه الفعل وهي السمع والبصر والكلام واستدل ظم على كل قسم بدليل فاستدل على هذا القسم بهذا البرهان وهو قياس استثنائي أيضاً ذكر شرطية وحذف استثنائية استثنى فيها نقيض التالي فينتج نقيض المقدم ونظمه هكذا لو لم يتصف المولى تعالى بهذه الصفات لما رأيت شيئاً من العالم لكن العالم موجود بالمشاهدة فالتالي باطل فبطل المقدم وهو انتفاء شيء من هذه الصفات الأربع ثبت نقيضه وهو وجودها وهو المطلوب ويان الملازمة أن الفعل من الفاعل المختار لا يصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلانها شرط في الاتصاف بالصفات الثلاث الباقية فنفيها عن الذات يستلزم نفي الثلاث عنها وأما غيرها فلان تأثير القدرة موقوف على إرادة ذلك الاثر وإرادته موقوف على العالم به فلو اتقى العلم انتفت الارادة وإذا انتفت الارادة انتفت القدرة وإذا انتفت القدرة اتقى العالم وانتفاؤه باطل فلزومه وهو نفيها مثله فينتج أنها ثابتة للذات هذا حاصل ما أشار له ش بقوله وإنما كان الخ مع إيضاح ( قوله ) ويلزم من هذا الكون الخ هذا إشارة لما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لأن مذهبهم نفي المعاني فلهم أن يقولوا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء هذه الصفات الأربع انتفاء العالم لوجوده بالمعنوية لا بالمعاني



البطلان وقد سبق برهان بطلانه في المستحيلات فتعين أنه فاعل بالاختيار وذلك يستلزم القدرة والارادة وهي تستلزم العلم لاستحالة القصد إلى غير معلوم والعلم يستلزم الحياة لأنه شرط عقلي للدراك كما سبق وبهذا تبين قدم هذه الصفات إذ لو كانت حادثة لزم توقف أحداثها على إتصافه تعالى بأمثالها ونقل الكلام إليها ويتسلسل فيكون وجود الصفات على تقدير حدوثها محالا وذلك يردى إلى أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وبه يتبين أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة إذ لو اقتصرت لزم الافتقار إلى المخصص فيكون حادثا ولا يكون المحدث لها غيره تعالى لبرهان الوحدانية ويتوقف أحداثها على إتصافه تعالى بأمثالها ونقل الكلام إليها إلى آخر ما مر فالبرهان المذكور يفيد ثبوتها وقدمها وعموم تعلق المتعلق منها (والتال) بحذف الياء تخفيفا إذ لا يترن

وحاصل الجواب أن إثبات المعنوية دون المعاني واضح البطلان لمخالفته للغة العرب كما مر وقد رتب سى في الكبرى عدم وجود شيء من العالم على عدم معنوية هذه الصفات الأربع نظراً إلى أن المعاني ملازمة للمعنوية إثباتاً ونفيّاً وح فالبرهان الذي ذكره ظم كما ثبت به المعاني الأربع تثبت به معنويتها (قوله) وقد سبق الخ هذا أيضاً إشارة إلى جواب عن اعتراض وارد على الملازمة من جهة الفلاسفة والطبائعين لأنهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون أن الذات مؤثرة في الحوادث بالعلة أو الطبيعة وحاصل الجواب أن ما ذكره ظم تبعاً لغيره من الملازمة مبنى على إتصاف صانع العالم بصفات وبطلان العلة والطبيعة وأنه فاعل بالاختيار لقيام الدليل على ذلك عقلا ونقلا فلذا لم يكثرث بورود هذا الاعتراض على الملازمة كما لم يكثرث أيضاً بما أورده المعتزلة كما مر (قوله) وهي تستلزم العلم الخ أى في التعقل والاعتبار قال ع على قول سى وادعته تعالى لذلك الاثر موقوف على العلم به مانصه ما قيل إن التوقف والترتيب باعتبار التعلق غير سديد لأن التعلق نفسى للمتعلق على ثبوت الحال أو ذاته على نفيها وإنما التوقف والترتيب اعتبار يعتبره العقل وفي الحقيقة لا ترتيب فقوله موقوف على العلم مراده العلم بماهيته لا على العلم بالحكم بوقوعه أو لا وقوعه لأن هذا الحكم للارادة والعلم به متأخر في الاعتبار وبذلك يتحقق الاختيار كما تقدم تحقيقه ه بخ (قوله) لأنه شرط عقلي الخ كذا في النسخ المطبوعة والصواب لانهاى الحياة إلا ان تؤول بالوصف وما ذكره من شرطية الحياة للدراك هو ما اشتهر عند المتكلمين والحق انها شرط عادى كما مر (قوله) وبهذا أى بالبرهان المذكور عند ظم كما صرح به ش بعد قوله إذ لو كانت حادثة الخ حاصله مع بسط أن تقول لو انتفت هذه الصفات عن الذات أزلا بأن كانت حادثة لما وجد شيء من الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة وح يتوقف حدوثها على إتصافه تعالى بأمثالها قبلها ثم تنقل الكلام إلى تلك الأمثال فنقول إنها من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها

إلا بذلك وهو جواب الشرط في الست القضايا الشرطية التي أولها لو لم يك القدم وصفه الخ وسادسها لو لم يكن حياً الخ (باطل قطعاً مقدم) وهو الشرط (إذا مماثل) للتالي في البطلان وذلك لأن التالي لازم ومسبب كما قيل :

لأن الجزء لازم مسبب والشرط ملزوم له وسبب

وإذا بطل اللازم بطل الملزوم إذ لا يوجد الملزوم بدون لازمه وإذا بطل المسبب بطل السبب إذ

على الاتصاف بأمثالها قبلها وهكذا فيلزم الدوران انحصار العدد فان كانت هذه الصفات الأربع هي التي كانت أولاً بعد الصفات الأولى وعادت الآن قبلها أو التسلسل إن كانت غيرها وكلاهما محال فما أدى إليه وهو كون تلك الصفات حادثة محال بوجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محال فيأتي المحذور وهو عدم وجود شيء من العالم (قوله) وبه يتبين أيضاً الخ حاصله مع إيضاح أنه لو لم تكن الصفات الثلاث عامة التعاق لما وجد شيء من العالم لكن اتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعاق لاحتاجت إلى مخصص فتكون حادثة فتحتاج إلى اتصاف محدثها بمثلها وهكذا كما مر (قوله) فالبرهان المذكور الخ أصله لسي قال د أي جزؤه وهو الاستثنائية التي يعبر عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستلزام نفي كل واحد منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطية والمحجوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون إلا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو اتصاف الباري تعالى بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة لدالاتها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكره يعني سى لأنه قال وأشار يعني ص إلى المطالب الثالث وهو عموم التعاق بالآلاف واللام التي أدخلها على صفة القدرة وما بعدها فانها للعهد والمعهود الصفات التي فسر تعلقها فيما سبق ه قال ظم (والتالي في الست القضايا باطل) قد جرى في عبارته في هذه البراهين أن يقول لو كان كذا لكان كذا أو لم يكن كذا لكان كذا وعن ذلك عبر بالقضايا فالجزء الأول من كل قضية وهو قوله لو كان كذا أو لم يكن كذا يسمى مقدما عند المناطقة والجزء الثاني منها وهو قوله كان كذا يسمى تاليا باللام أنظر ما تقدم عند قول ظم لو لم يك القدم الخ والغالب على ظم أن يستدل على المطالب بإبطال نقائضها فإذا أراد الاستدلال على عقيدة أخذ نقيضها فباطله فيتعين ما أراد الاستدلال عليه ولذا أخبرنا أن التالي في كل قضية باطل فالمقدم مثله في البطلان للتلازم الذي بينهما فالتالي في القضية الأولى في قوله لو لم يك القدم الخ هو لزوم حدوثه تعالى وهو باطل لما مر فالمقدم وهو عدم اتصافه تعالى بالقدم مثل التالي في



لا يوجد السبب بلا مسبب مثلاً قوله لو أمكن الفناء لا تنفى القدم انتفاء القدم هو التالى فاذا بطل بان ثبت المقدم بطل المقدم الذى هو امكان الفناء وإذا بطل امكان الفناء ثبت نقيضه وهو أن الفناء ليس بممكن فيكون محالاً فيكون ضده أى البقاء واجبا وهو المطلوب (والسمع والبصر والكلام بالنقل) من

البطلان والتالى فى القضية الثانية هو انتفاء القدم وقد قرره ش والتالى فى القضية الثالثة فى قوله لو مائل الخ هو لزوم حدوثه تعالى وهو باطل لما مر أيضاً فالقدم مثله فى البطلان والتالى فى القضية الرابعة فى قوله لو لم يجب وصف الغنى الخ هو افتقاره تعالى وهو باطل فالقدم وهو عدم وجوب وصف الغنى له تعالى مثله والتالى فى القضية الخامسة وهو قوله لو لم يكن بواجب الخ هو عجزه تعالى عن إيجاد شيء من الممكنات وهو باطل فالقدم وهو كونه ليس بواجب مثله والتالى فى القضية السادسة وهو قوله لو لم يكن الخ هو عدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فالقدم وهو عدم اتصافه تعالى بهذه الصفات مثله فى البطلان وإذا بطل المقدم فى هذه القضايا الست ثبت نقيضه لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد مريان ذلك عند كل برهان فان قلت بقيت قضية سابعة وهى قوله لو حدثت لنفسها الا كران الخ قلت هذا البرهان استدلى به على الكبرى وهى قوله حاجة كل محدث للصانع ولم يستدل به على صفة من الصفات قوله بحذف الياء الخ هو متعين هنا لأجل إقامة الوزن وإلا فهو جائز ثراً وقد قرىء به فى قوله تعالى الكبير المتعال إلى الداع بالواد وقوله وهو جواب الشرط أى عند النحاة ويقال له الجزاء والمقدم وهو فعل الشرط عندهم والقضايا بدل من الست جمع قضية وهى قوله يصح أن يقال لقائله أنه صادق أو كاذب قال فى السلم :

ما احتمل الصدق لذاته جرى بينهم قضية وخبراً

وهى إما حمليته كقولنا زيد كاتب أو شرطية متصلة كما فى كلام ظم أو منفصلة كقولنا اما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً كما هو مقرر فى محله قال ظم (والسمع والبصر والكلام الخ) قد مر أن العقائد على أقسام ثلاثة بالنسبة إلى الاستدلال عليها بالدليل العقلى والنقل وأن هذه الصفات يصح الاستدلال عليها بالأميرين ولذا ذكرهما ظم معاً وجمع هذه الصفات فى دليل واحد نظراً إلى أن التأثير فى فعل كان معجزة أو غيرها لا يتوقف عليها ومن ثم صح أخذها من السمع المتوقف على المعجزة قال فى صغرى الصغرى فان قلت اثباتهم الكلام بالدليل الشرعى يلزمه الدور لأن الدليل الشرعى موقوف على دلالة المعجزة وهى متوقفة على الكلام بناء على الصحيح من أن دلالتها وضعية أى تنزل منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت على يده بالقول فالجواب أن تنزلها منزلة ما ذكر معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول وليس معناه أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الإشارة تدل وضعا على ما يدل عليه القول وهل المشير منكلم أو أبكم محتمل ليس فى الإشارة ما يدل على شيء من ذلك وهى بنفسها تدل بالوضع

الكتاب والسنة والاجماع من أهل الشرائع وقدم الدليل النقلى إشارة الى أنه العمدة فى إثباتها قال تعالى . إني معكم أسمع وأرى . وهو السميع البصير وقال حكاية عن الخليل محتجاً على آزر . لم تعبداً لا يسمع ولا يبصر . فلو كان معبود الخليل كذلك لكان مشترك الالزام وقد قال تعالى . وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه . وقال منهم من كلم الله وكلم الله موسى تكليماً . إني اصطفتك على الناس برسالتى وبكلامى وفى الصحيح إربعوا عن أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً وفى آخر ما منكم من أحد إلا يكلمه الله يوم القيامة ليس يذنه وبينه ترجمان ثم ينظر من بين يديه فلا يرى إلا النار ثم ينظر من خلفه فلا يرى إلا النار ثم ينظر يمينه وشماله فلا يرى إلا النار فاتقوا النار ولو بشق تمرة فمن لم يجد فبكلمة طيبة وفى شرح النسفية للتفتازانى والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الأمة

على ما يدل عليه الكلام فلا فرق سواء كان المشير متكلماً أو أبكماً وهذا غاية التحقيق فى جواب هذا السؤال هـ (قوله) من الكتاب والسنة الخ المراد بالكتاب المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل والمراد بالسنة أقراله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وح لا يقال إن فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة لأنه اثبات الكلام بالكلام وحاصل الجواب أن المستدل عليه الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى فان قيل الاستدلال بالسمع فى الاعتقادات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب قطعى المتن لأنه متواتر ودلالته ظنية لأنها ظواهر لا نصوص إذ يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازاً وح فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات أوجب بأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وحمل السمع والبصر فى الآيات على العلم مجازاً مشروط بالقرينة ولا قرينة هنا وأيضاً الظواهر فى هذا المعنى كثيرة وهى إذا كثرت تفيد القطع (قوله) والاجماع من أهل الخ أشار بهذا إلى أن المراد هنا بالاجماع عند من أطلقه إجماع أهل الملل لا خصوص الاجماع عند الأصوليين وهو اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة نبيها على حكم من الأحكام لأن هذه الصفات اتفقت عليها أهل الأديان قال فى شرح المقاصد قد علم بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ان البارى تعالى حى سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك ثم قال فى مبحث الكلام أنه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لئلا يلزم الدور ثم قال وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلماً وإنما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحلوته هـ فان قلت غاية ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع أنه تعالى سميع بصير متكلم والمقصود أنه تعالى متصف بصفات زائدة على ذاته تسمى بالسمع والبصر والكلام وهذا لم يصرح به الكتاب والسنة ولم يقع عليه الاجماع ألا ترى أن المعتزلة قالوا سميع بذاته وهكذا وخالفوا للكلام فى شجرة



وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام (مع كماله) تعالى المقتضى لثبوت السمع والبصر والكلام له وإلا كان متصفاً باضدادها وهي نقائص والنقص في حقه تعالى محال فبدليلي السمع والعقل هذه الصفات الثلاث (ترام) أي تطلب وتترك لكن الدليل العقلي إنما يذكر تسمياً وتأكيذاً لاستقلاله لأنه لا يسلم عن الاعتراض إذ يقال عليه لا نسلم أنه يلزم من انتفاءها عنه اتصافه باضدادها لأن اللزوم مبني على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده ونحن لا نعرف كنه الذات العلية حتى نحكم عليها بقبول تلك الصفات فإن قيل كل كمال فهي قابلة له قلنا لا يلزم من كون الوصف كمالاً في الشاهد كونه كمالاً في الغائب كالتكلم بالأصوات والحروف وكذا قولهم إن أضدادها نقائص يقال عليه لا يلزم من كون الشيء نقصاً في الشاهد كونه كذلك في الغائب فإن عدم اتخاذ الصاحبة والولد نقصاً في الشاهد وليس نقصاً في الغائب بل كمال فاتخاذها هو النقص فالاعتماد فيها إنما هو على النقل نعم إنما رجعنا إلى النقل في أصل ثبوتها وأما تعلق السمع

ونحوها فسمع مرسى عليه السلام ذلك قالت أجيوب بأن أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم أنه قام به السمع والبصر والكلام فإذا ضمنت هذا لما صرح به الكتاب والسنة ووقع الإجماع عليه ثبت المدعى فقول ش من الكتاب الخ مع ضمنية ما فهمه أهل اللغة (قوله) وإلا كان متصفاً الخ تقرير هذا الدليل أن تقول لولم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت تقيضه وهو اتصافه بها بيان الملازمة بين المقدم والتالي أن القابل للشيء إما أن يتصف به أو بضده والمولى تعالى قابل للاتصاف بها فإن اتفى اتصافه بها لزم أن يتصف باضدادها لكن اتصافه باضدادها باطل (قوله) وهي نقائص الخ إشارة إلى قياس اقتراني دليل الاستثنائية تقريره أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات محال في حقه تعالى (قوله) لا يسلم عن الاعتراض الخ هما اعتراضان الأول يرد على الملازمة بين المقدم والتالي وإليه أشار ش بقوله إذ يقال عليه الخ الثاني يرد على دليل الاستثنائية أشار إليه بقوله وكذا قولهم الخ (قوله) فإن قيل الخ هذا جواب عن قولنا ونحن لا نعرف الذات العلية الخ وحاصله أن هذا القائل اعتمد في قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فيقال له هذه القاعدة مسلمة ولا كلام فيها ولكن من أين لك أن الاتصاف بهذه الصفات من جزئيات تلك القاعدة فإن قلت دليل ذلك أنها كمال في حق الشاهد قلنا ليس كل كمال في حق الشاهد كمال في حق الغائب (قوله) كالتكلم بالحروف الخ أي هو كمال في الشاهد وعدمه نقص وفي الغائب بالعكس وكذا اتخاذ الصاحبة والولد كما في حق الشاهد وعدمه نقص خلافاً لما ينسب للز مخشري في قوله :

الزوج ذل وفي الأولاد منقصة والله فرد يجب الفرد فانفرد

والبصر بجميع الموجودات وتنزه الكلام عن الصوت والحرف وسمات المخلوقات فبدليل العقل (لو استحال) لذاته (ممكن أو وجبا) لذاته (قلب الحقائق لزوما أو وجبا) وقلب الحقائق محال لأنه جمع

لو كان في كثرة الأولاد منفعة ما قال الله ما اتخذ الرحمان من ولد

وهو مخالف لما وردت به السنة من قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا فاني مكاثر بكم الاثم وقوله من رغب عن ستي فليس مني إلى غير ذلك فهم من قبيل السفسطة وتمويهات الشعراء ولقد أحسن من رد عليه بقوله :

الزوج أنس وفي الأولاد منفعة والله فرد مستغن عن الولد

أسرار مولانا في الأولاد ظاهرة نكيرها زائغ قد حل في نكد

ولو قال الزوج عز لكان أبلغ في الرد عليه وأصرح في المراد من أنه كمال في حق الشاهد وانظر إلى بشاعة قول الزمخشري لو كان في كثرة الأولاد البيت مع أنه تعالى غنى عن جميع خلقه من فيه منفعة ومن لا منفعة فيه كما أشار إلى ذلك من رد عليه بقوله : والله فرد مستغن عن الولد . أى سواء كانت فيه منفعة أم لا ( قوله ) وكذا قولكم الخ تقدم أن هذا اعتراض يرد على دليل الاستثنائية وهو القياس الافتراضي القائل بضداد هذه الصفات نقائص الخ وحاصله أن يقال سلمنا الملازمة في الشرطية ولكن لانسلم الاستثنائية القائلة لكن اتصافه تعالى باضدادها باطل وقولهم في دلائلها بضداد هذه الصفات نقائص الخ غير مسلم إذ يلزم من كون الشيء نقصاً في حق الشاهد أن يكون نقصاً في حق الغائب ( قوله ) بدليل العقل الخ تقدم له في شرح قول ظم لو لم يكن حياً الخ أن البرهان المذكور يفيد أمورا ثلاثة منها عموم التعلق للمتعلق منها قال جس تنبيه سلك ظم في اثبات الواجبات طريقة الخائف وهو الاستدلال على الشيء بإبطال نقيضه فثبت الواجبات وجعل وسيلة اثباتها إبطال المستحيلات فأدلة ظم تقتضي إبطال المستحيلات فليس لك أن تقول . استدل على الواجبات دون المستحيلات وذلك واضح والله أعلم قال ظم ( لو استحال ممكناً أو وجبا الخ ) هذا استدلال على القسم الثالث وهو الجائز في حق تعالى بقياس استثنائي اقتصر فيه على الشرطية تقريره أن تقول لو وجب عليه تعالى شيء من الممكنات عقلاً أو استحال لا قلب الممكن واجبا أو مستحيلاً لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان الملازمة أن وجوب الشيء عند الخصم وهو المعتزلي إنما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي فإذا اشتمل الفعل على ذلك كان واجبا ذاتياً والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجباً بمعنى أنه لا بد من فعله لما اشتمل عليه من الحسن ( قوله ) وقلب الحقائق الخ هذا إشارة إلى الاستثنائية المطلوبة في كلامه ظم وبيان المحال أن إمكان الممكن صفة نفسية له وهي لا تتبدل فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وتبديلها بالوجوب مثلاً وذلك محال وليس قلب الحقائق هو الجمع بين متافين كما



بين متناقضين وهما كون الشيء جائز الوجود وغير جائز الوجود لذاته هذا إذا استحال ممكن وكونه

توهمه عبارة ش ولعله تفسير باللازم وأورد على قولهم قلب الحقائق محال مسخ الانسان قرداً وكذا ماورد أن الأعمال تصور يوم القيامة في صورة حسنة أوفيمة وأجيب بأن ذلك مختص بقلب الحقائق الثلاث أى حقيقة الواجب والمستحيل والجائز بهذا أجاب أبو الحسن العدوى ونقله تليذه الأمير على الجرمة إلا أن ظاهر سياقه له أنه لم يرتضه لأن صريح كلام المتكلمين أن ذلك ليس خاصاً بأقسام الحكم العقلي كما يأتى قريباً والظاهر في الجواب عن المسخ أنه قلب عيان إما بناء على ما قيل إن حقيقة الجواهر واحدة عند المتكلمين أو على كلام المناطقة والمستحيل أن تكون حقيقة الآدمي مثلاً بعينها هي حقيقة القرد لما يلزم عليه من كون الشيء الواحد شيئين متناقضين والمسوخ نقل من حال الى حال كالصور في الهيولى فلا يرد علينا أشار له الأمير عقب كلام شيخه وتقدم نحوه لش في الحياة وفي حاشية أبو علي اليربسي على الكبرى ذهب بعض الفاسيين الى أن الحقائق كلها متماثلة لا تختلف إلا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض ولذا صح مسح الانسان قرداً مثلاً وذهب بعض الى أن الناطقية ونحوها ذاتي والانسان مثلاً ليس مجرد الجرم بل مع انضمام الجرد وهو النفس ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق اذ لا يلزم من تماثل جزئي حقيقتين تماثل الحقيقتين ولا يشكل معه المسخ ولا يلزم انقلات حقيقته لأن الانسان لا يكون مع المسخ انساناً وإنما يسوخ بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعرض عنها خاصية ما مسخ اليه قلت هذا بناء على أنه الممسوخ خرج عن نوعه بالمسخ وفيه قولان وبالجملة فاختلاف الحقائق مبنى على أن الروح مجرد فمن يقول بالتجريد من المتكلمين كالغزالي والحايمي والراغب تبعاً للحكماء فالحقائق عنده تختلف وإن كانت الاجرام في نفسها متماثلة ومن يقول بكون الروح جرماً سارياً في البدن وهو جمهور المتكلمين فلا اختلاف أصلاً إذ لا حقيقة وراء هذه الاجرام وهي متماثلة ه وأما تصوير الأعمال ونحو ذلك فقال سيدي المهدي في شرح الدليل عند قوله في الحديث . ما من عبد صلى على إلا خرجت الصلاة مسرعة من فيه فلا يبقى بر ولا بحر ولا شرق ولا غرب إلا وتمر عليه الخ مانعه وصف الصلاة بالخروج وما بعده مع أنها من المعاني وهذه الأمور من صفات الذات ولكن نظائرهما كثيراً في القرآن والأحاديث تدل على جوهرية المعاني في حقيقتها وتجسمها فيما بعد وقيامها بأنفسها على كلا الأمرين والمتكلمون يحيلون ذلك وأهل الحديث والتصوف يجيزونه قال ابن أبي جمرة في الجمع بين ذلك إن حقيقة المخلوقات التي ليست للحواس اليها إدراك ولا أخبر الشرع بها أن الأخبار عن حقيقتها غير متحقق وإنما هو غلبة ظن فهذا وما أشبهه منها لا نهم تكلموا على ما ظهر لهم من الاعراض الصادرة على هذه الجواهر الذي ذكرها الشرع والعقل لم يصل إلى حقيقتها فالجمع بينهما أن يقال ما قاله المتكلمون حق لأنه الصادر عن هذه الجواهر وهو الذي يترك بالعقل

جائز العدم وغير جائزه لذاته وهذا إذا أوجب ( تنبيهه ) قال في جمع الجوامع ولا يجب على الرب سبحانه شيء أى عقلا قال المحلى لأنه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء قال الزركشى وأمانحو:

والحقيقة ما ذكره عليه السلام في الحديث ولهذا نظائر كثيرة بين المتكلمين وآثار النبوة ويقع الجمع بينهما على هذا الأسلوب الذى قدرناه ثم مثل بمجيء الموت في هيئة كبش أملح ثم بالاذكار والتلاوة ثم قال لأن ما ظهر منها معان وتوجد يوم القيامة جواهر محسوسات لا تنها توزن ولا يوزن إلا الجواهر وقد علمت من هذا ومن قول أبى على اليربسى أن قول المتكلمين انقلاب الحقائق محال ليس خاصا بأقسام الحكم العقلى خلافا لمن خصه بذلك وقوله ثم مثل بمجيء الموت الخ في الابريز عن سيدى عبدالعزيز أنه ملك يمثل في صورة كبش ويذبح زيادة في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار والملائكة يحبون ذلك فانهم يقولون فى سجودهم اللهم اجعلنا نعمة لعبادك المؤمنين وسياء فى رحمتهم ولا يعرف حق المؤمن إلا الملك بنحوسياتى لش الخلاف فى الموزون يوم القيامة عند قول ظم ميزان (توله) تنبيه لما فرغ من الكلام على ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز وكان مظنة أنه يقال هل يجب على الله شيء أم لا عقد هذا التنبيه لبيان ذلك . ( قوله ) ولا يجب على الرب شيء الخ قال الجلال الدوانى اوجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة أو ما تركه منخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو ما قدر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى . ثم إن علينا حسابهم . وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى . يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى . والأول باطل لأنه تعالى هو المالك على الإطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم أصلا على فعل من الأفعال وكذا الثانى لأننا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وكذا الثالث لأنه ان قيل بامتناع صدور خلاف عنه تعالى فهو يناهى ما صرح به من جواز الترك وإن لم يقل به فأت معنى الوجوب إذ يكون حينئذ محصلا أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شيء بل يكون إطلاق الوجوب عاياه مجرد اصطلاح وما قيل من أن عبارة ظم أفيد من كلام السبكي لأن ظم جمع بين نفي الوجوب والاستحالة بخلاف السبكي يقال عليه أن ظم عبر بالممكن فحسن منه أن يجمع بينهما بخلاف السبكي فعبر بشيء الذى هو أنكر النكرات فلا يحسن منه نفي الاستحالة بأن يقول ولا يجب على الرب شيء ولا يستحيل وتقدم أن المستحيلات على عدد الواجبات ولا معنى لتفسير شيء فى كلام السبكي بالممكن ثم الاعتراض عليه بأن كلامه قاصر ولم تقف على من فعل ذلك من شراحه وحواشيه مع أن المقصود بالذات عندهم الرد على المعتزلة كما أشار إليه ش وأما السمنية والبراهمة فلا يعتبر قولهم قال السعد فى شرح المقاصد



وكان حقاً علينا نصر المؤمنين فما تقتضيه رحمته إحساناً وتفضلاً لإيجاباً وإلزاماً قلت وكذا حديث ابن عدي عن أبي هريرة مرفوعاً حق على الله عون من نكح التماس العفاف عما حرم الله وأوجبت المعتزلة على الله أموراً ومنها اللطف بأن يفعل عباده ما يقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية من غير إلجاء ويرده قوله . ان ربي لطيف لما يشاء فلو كان واجباً لم تتعلق به المشيئة ومنها الثواب على الطاعة جزاء للعمل ويرده حديث مامنكم من أحد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل رواه الشيخان قال الامام في النظامية ومن أدلة ذلك أن عبادات العباد لا تنفي بالنعم المتواترة عليهم الناجزة فكيف يحكم العقل باستحقاق ثواب على عمل

المنكرون للنسبة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة يعني ولم يحكموا باستحالتها كما يأتي عند قول ظم يجب للرسول الخ (قوله) عقلاً أي من جهة العقل بحيث صار لا بد من فعل الاستحالة على الحسن الذاتي وليس المراد بوجوبه أن يفعله ولا بد مع كونه جائز الترك لأنه ليس ح انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضياً ولا ضرورة في صيرورة الممكن واجباً عرضياً (قوله) فكيف يجب لهم عايه الخ قال الكمال أي كيف يجب للمخلوقين المملوكين له تعالى بجعله هوياتهم وأفعالهم بعملهم المستحق عايبهم أجراً ورعاية مصاحبة فضلاً عما هو الأصلح به الخ (قوله) لا إيجاباً وإلزاماً زاد البنائي على أن الوجوب في ذلك إنما نشأ من وعده بذلك أن الله لا يخلف الميعاد (قوله) قلت وكذا حديث الخ يعني وكذا قوله تعالى : كتب ربكم على نفسه الرحمة . وما أشبه ذلك (قوله) وأوجبت المعتزلة الخ المراد بالوجوب عايه عندهم أنه يفعله ولا بد للحسن الذاتي الذي اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة وليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه الأمر وليس معناه أيضاً الحاق الضرر له تعالى بتقدير الترك لما وجب عليه كما هو شأن الواجبات لأنه تعالى منزّه عن النفع والضرر (قوله) ومنها اللطف الخ استدلو على ذلك بأن ترك اللطف يوجب انتفاء غرض التكلف والالزم نقص الغرض لأن المكلف بالكسر إذا علم أن المكلف بالفتح لا يطبع إلا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقصاً لغرضه ولا يخفى أن مبنى هذا الاستدلال على أن أفعاله تعالى معللة باغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل يقال إن هذا إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك وقوله بأن يفعل الخ الباء للتصوير فاللطف هو الفعل الذي يعلم الله أن العبد يطيع عنده (قوله) ومنها الثواب الخ المعتزلة قالوا بالوجوب العقلي فيه بناء على مذهبهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين وأن العبد يخلق أفعاله الاختيارية والحكماء قالوا بالاجباب الذاتي وأن الثواب نشأ عن الذات العلية بطريق التعايل بناء على أصلهم الفاسد أن الذات العلية علة للأفعال قال البيجوري عند قول الجوهرية

وقع عوضاً عن نعيم أوتي به العبد في الدنيا قال الأسير طي قلت وفي معنى ذلك حديث لو أن رجلاً يجر على وجهه من يوم ولد إلى أن يموت في مرضات الله لحقره يوم القيامة رواه أحمد وحديث أن الرجل ليحیی يوم القيامة بعمل لو وضع على جبل لا تثقله فتقوم النعمة من نعم الله فتكاد تستنفذ ذلك كله لو لا ما يتفضل الله من رحمته رواه الطبراني في الأوسط ه وأما قوله ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون فالباء للسببية الجعلية الشرعية على وجه التفضل والاحسان لا السببية العقلية أو الباء للعوض وهي معاوضة على وجه ومنها العقاب على الكبائر والخلود في النار لمن مات دون توبة ويرد عليهم اطلاق العفو في آيات وأحاديث كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

فان يثبتنا فبمحض الفضل البيت معنى الفضل المحض الا عطاء عن اختيار كامل لاعن إيجاب بحيث يثبتنا ولا اختيار له في الاثابة أبدأ لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب بحيث تصير الاثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها فيثبتنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة فذهب أهل السنة أن اثباته لنا بالفضل الخالص غير مشوب بالايجاب ولا وجوب فقولنا بالفضل رد لكلام الحكماء وقولنا الخالص رد لكلام المعتزلة (قوله) ومنها العقاب على الكبائر والخلود في النار الخ هما مسألتان جمعتهما ش هنا لكن استدل على كل واحدة على حدتها وبدأ بالاستدلال على الأولى ثم ذكر ما استدل به المعتزلة على الثانية بقوله وأما آية فجزاؤه الخ والمسألة الأولى ترجمتها بعضهم بمسألة عقاب العصاة وبعضهم بمسألة وعيد الفساق وكثير من المؤلفين يجمعهما مع مسألة الثواب ويجعل ذلك مسألة واحدة ولكن ش لما خص الكلام بالكبائر عطف الخلود في النار على العقاب لأنه عقاب مرتكب الكبيرة الذي لم يشب عند المعتزلة وإنما أوجبت المعتزلة العقاب على الله تعالى لما مر في وجوب الثواب وأما وجوب الخلود في النار لأهل الكبائر وهي المسألة الثانية فلقولهم أن العمل جزء من الإيمان فهو مركب عندهم من الاعتقاد والنطق والعمل فن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الإيمان لأن الماهية المركبة تنعدم بانعدام جزء منها ولا كافر لوجود التصديق القلبي فهو عندهم منزلة بين المنزلتين ويخلد في النار ويعذب أقل من عذاب الكفار وأنظر تأليفنا في كلمة الشهادة (قوله) كقوله تعالى . إن الله الآية . قال الخازن في هذه الآية رد على المعتزلة والقدرية حيث قالوا لا يجوز في الحكمة أن يغفر لصاحب كبيرة وعند أهل السنة أن الله تعالى يفعل ما يشاء لا مكره له ولا حرج عليه ويدل لذلك أيضا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما كنا على عهد رسول الله ﷺ إذا مات الرجل على كبيرة قلنا انه من أهل النار حتى نزلت هذه الآية فامسكنا عن ذلك وقال ابن عباس لعمر بن الخطاب يا أمير المؤمنين الرجل يعمل من الصالحات لم يدع شيئاً من الخير إلا عمله غير أنه مشرك قال عمر هو في النار فقال ابن عباس الرجل



وحديث الصحيحين . أتاني جبريل فقال لي من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق وخص المعتزلة عموم تلك الآية والأحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة

لم يدع شيئاً من الشر إلا عمله غير أنه لم يشرك بالله فقال عمر الله أعلم قال ابن عباس اني لأرجو كما أنه لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب فسكت عمر وعن علي كرم الله وجهه ما جاء في القرآن أحب الى من هذه الآية أخرجه الترمذي وقال حسن غريب وفي مسلم عن جابر جاء رجل الى النبي ﷺ فقال يا رسول الله ما الموجبات فقال : من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات يشرك بالله دخل النار وقال البيضاوي بعد قوله تعالى : ( لمن يشاء ) . مانصه تفضلاً واحساناً وعلقه المعتزلة بالفعلين على معنى أن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه ونقض لمذهبهم فان تعاقب الأمر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها بالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه مخلد في النار (حكاية لطيفة) حكى عن أبي العباس بن سريج أنه رأى في مرضه في منامه كأن القيامة قد قامت وإذا الجبار سبحانه يقول أين العلماء قال فجأوا فقال لهم ماذا عماتكم فيما عامتم قال فقلنا يارب قصرنا وأساسنا قال فعاد السؤال كأنه لم يرض بالجواب وأراد جواباً آخر فقلت أما أنا فليس في صحيفتي شرك وقد وعدت أن تغفر مادون ذلك فقال اذهبوا فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاثة أيام هـ ذكرها في الأحياء للغزالي ( قوله ) أتاني جبريل كذا في رواية عن أبي ذر من رواية معمر بن سويد عنه وروى عنه أبو الأسود الدبلي أنه قال أتيت النبي ﷺ وهو نائم على ثوب أبيض ثم أتيته فاذا هو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فجلست إليه فقال . ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت وان زنى قال وان زنى وان سرق قال في الرابعة وان زنى وان سرق رغماً على أنف أبي ذر قال فخرج أبو ذر يقول وان رغب أنف أبي ذر هـ يخ قال عياض هذا على ما تقدم من أن العاصي في المشيئة وأنه ان نفذ فيه الوعيد لا بد له من دخول الجنة وما يقتضيه الحديث من أمر العصاة مؤول قال الآبي وفي الحديث ان الكبائر لا تحبط الاعمال لأن القائل بالاحباط يحيل دخول الجنة لمن هذه صفته هـ قلت وبهذا الاعتبار رد بهش على المعتزلة وإلا فقولهم في الحديث دخل الجنة لا ينافي ثبوت العقاب قبل دخولها كما تقدم عن عياض وتكرير أبي ذر السؤال استبعاداً وتعجباً من دخول الجنة مع اتصافه بما ذكر قال القرطبي وإنما استبعده لحديث لا يزني الزاني وهو مؤمن والرغم مصدر وفي رآته الحركات الثلاث وروينا الحديث بالفتح وهو التراب فمعنى أرغم الله أنفه ألصقه بالتراب قال الآبي هذا معنى اللفظ لغة ثم استعمل مجازاً في الذل فأرغم الله أنفه أذله من اطلاق السبب على المسبب وقيل انه

وتمسكوا بالآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة وأجيب بأنها إنما تدل على الوقوع لا الوجوب المدعى لهم ثم أنا نخصص عمومها بغير الذنب المغفور قال الأمر إلى أنهم يخصصون عمومات الوعد ونحن نخصص عمومات الوعيد ويرجح مذهبنا على ما علم من سعة رحمة الله وقوله سبقت أو غلبت رحمتي غضبي فتخصيص عمومات الوعيد بالوعد أولى من العكس على أن بعضهم يجوز الخلف في الوعيد وقال أنه كرم وعليه قول ابن نباتة في صدر خطبة الحمد لله الذي إذا وعد وفى وإذا توعد تجاوز وعفا وتناظر أبو عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبيد المعتزلى في مسألة العفو عن الكبائر من غير توبة فقال عمر بن عبيد لا يجوز الخلف على الله فقال الخ أبو عمرو بن العلاء من العجمة أوتيت الخلف في الوعد قبيح وفي الوعيد كرم ألا ترى قول الشاعر :

مأخوذ من المراغمة وهي الاضطراب والتحير ومنه . يجد في الأرض مراغما أى مهربا واضطرابا في المعنى على الأول وإن ذل أنف أبى ذر وعلى الثانى ان اضطرب فال عياض والكل على وجه المجاز والایمان في الكلام وإلا فأبوذر لا يكره أن يرحم الله عباده هـ ( قوله ) بالصغائر أى مطلقا مع التوبة أو بدونها ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة في آية . ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية . فمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا بما لا يساعده نظم القرآن لأن الكفر أيضا مغفور بالتوبة قاله العصام على شرح العقائد والبيجورى على الجوهرة وخالف في ذلك المازيدية كما يأتى ( قوله ) وتمسكوا أى في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والأحاديث بوجهين كما في شرح العقائد الأول ذكره ش هنا والثانى يأتى له في قوله . وما استدلل به الخ وقوله الواردة الخ هي الآتية له في قوله . وأما آية الخ وقوله بالوعد أى بسبب عمومات الوعد التى في آيات وأحاديث ( وقوله ) على أن بعضهم الخ هم الاشاعرة ومن تبعهم كما في الخيالى والعصام على النسفية وقوله عن عمرو بن عبيد لا يجوز الخلف الخ هو كلام حق شاهده من الكتاب والسنة ولكن أريد به باطل لأنه أراد العفو عن صاحب الكبيرة وحاصل جواب أبى عمرو بن العلاء الفرق بين الخلف في الوعد فلا يجوز وعليه تحمل الآيات والأحاديث الدالة على أن الله تعالى لا يخاف الميعاد وبين الخلف في الوعيد فيجوز لأنه مقتضى الحكم والكرم كما يقوله الاشاعرة ( قوله ) من العجمة أتيت هكذا بالواد مبنى للمفعول والفاعل المحذوف هو الغلط المدلول عليه بالسياق أى . جاءك هذا الغلط من العجمة التى غلبت عليك ولو كنت عرياً لم يقع لك هذا الغلط ويلتبس عليك الأمر وهذه العبارة شائعة عندهم يقولون فلان أوتى من قبل كذا أى جاءه الأمر الذى يكرهه من جهة كذا وهو لا يشعر به وح فلا حاجة إلى جعل الكلام فيه تقديم وتأخير وحذف مضاف وهمزة الاستفهام أى . آتيت من بلد العجمة فإنه مع برودته فقيه غاية التكلف قوله لقول الشاعر هو عامر بن الطفيل وقبل البيت :



واني اذا أوعده أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى  
قال السعد فى شرح النسفية والمحققون على خلاف هذا كيف وهو تبديل القول وقد قال تعالى .  
ما يبدل القول لدى قلت وهذا القول قريب من مذهب المرجئة الا أن المرجئة يقطعون بتخلف الوعيد  
ويحملون ماورد من الكتاب والسنة فى ذلك على الزجر ويزعمون أنه لا يضر مع الايمان معصية وهو

ولا يرهب ابن العم ماعشت صولتى ويأمن منى صولة المتهدد  
(قوله) كيف وهو تبديل الخ قال العصام يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة  
وليس أخبار حتى يكون الخلف فيه تبديل للقول وقد قيل فى الوعيد تضمر المشيئة لأنه اللائق بالكرم  
بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول البيت ه وأصله للخيالى وفى البيجورى على الجوهره اعترض  
تخلف الوعيد بلزوم مفسد كثيرة كالكذب فى خبره تعالى وتبديل القول وتجوز عدم خلود الكافر  
فى النار وهو خلاف ما قامت عليه الأدلة وأجيب عن الاول بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه  
أن ينيه على المشيئة وعن الثانى بأن الممنوع إنما هو تبديل القول فى وعيد الكفار أو من لم يرد الله العفو عنه  
وعن الثالث بأن جواز تخلف الوعيد فيما إذا كان وارداً فيما يجوز العفو عنه فلا ينافى خلود الكفار فى  
النار فانه لا يجوز العفو عن الكفر لقوله تعالى . إن الله لا يغفر أن يشرك به ه . والجواب عن الايراد  
الاول يغنى عن الجواب عن الايراد الثانى لأنه إذا بنى الخبر على المشيئة فلا كذب ولا تبديل وقد  
اقتصر السعد على تبديل القول وأجاب عنه الخيالى والعصام بالجواب الاول كما مر ثم قال البيجورى  
وذهب الماتريدية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ولا يرد على ذلك أن الوعيد يتخلف  
فى المؤمن المغفور له لأن الآيات الواردة فى عموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له وأما غيره فلا  
بد من نفوذ الوعيد فيه فقولهم لا بد من نفوذه ولو فى واحد الآتى فى قوله .

وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتب

إنما يظهر على كلام الماتريدية وينبنى على الخلاف بين الطائفتين أنه يصح على قول الأشعرية أن يقال  
اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم ولا يصح على قول الماتريدية فظهر أن الخلاف حقيق وأن  
جعله بعضهم لفظياً ه وقد كنت قبل هذا الوقت بكثير كتبت على قوله أن الوعيد يجوز تخلفه مانصه  
تحرير هذه المسألة والله أعلم باعتبار الدليل الشرعى أن يقال الذين ورد فيهم الوليد اما كفار أو من  
عصاة المؤمنين أما الكفار فلا سبيل إلى القول بجواز تخلف الوعيد فيهم مع موتهم على الكفر سواء  
نظرنا إلى المجموع أو إلى كل واحد وأما عصاة المؤمنين فلا يجوز أن يقال بتخلف الوعيد فى جميعهم  
لأن مما يجب اعتقاده نفوذ الوعيد فى طائفة منهم ثم يدخلون الجنة بعد ذلك كما دلت عليه أحاديث  
كثيرة ونص عليه غير واحد من المتكلمين وأما بالنظر إلى كل واحد بخصوصه فيجوز فيه تخلف الوعيد العام

إلحاد وعلى جواز تخلف الوعيد فيجب اعتقاد نفوذه في طائفة من عصاة المؤمنين ويجب اعتقاد أنهم لا يخلدون بل منهم من يخرج بشفاعته شافع مع إيمانه ومنهم من يخرج بمجرد إيمانه وأما آية جزاؤه جهنم خالداً فيها فلم يقل فله جهنم بل قال فجزاؤه أى مستحقه ذلك ولا يلزم من استحقاق الشيء حصوله وقد دلت النصوص على أنه لا يخلد من في قلبه أدنى أدنى حبة خردل من إيمان قال البيضاوى

الشامل له ولغيره من العصاة فان ورد نص بتعذيب بعض الأشخاص من العصاة وجب اعتقاده ولا يجوز القول بجواز تخلف الوعيد فيه كما ورد في جهنم أنه آخر من يخرج من النار ويدخل الجنة (قوله) وعلى جواز تخلف الخ كذا في نسخة المطبعة وهى الصواب ووقع في نسخة المحشى وعلى عدم جواز الخ بزيادة عدم فاعترض على ش بما من أن نفوذ الوعيد في طائفة من المؤمنين مما يجب اعتقاده (تمة) وعد الله للمؤمنين بالثواب والجنة لا يتخلف لقوله تعالى . وعد الله لا يتخلف الله وعده . وقوله . إن الله لا يتخلف الميعاد . أى الوعد . كما قاله بعض المنسرين فلو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب واللازم باطل فكذا الملزوم فالخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه اتفاقاً بين الأشعرية والماتريدية قال بعض شراح الجوهرة عند قوله . ومنجز لمن أراد وعده . أبكى الثواب على الطاعة تفضلاً منه وإحساناً مشروط بقبوله . كما هو معلوم (قوله) وأما آية فجزاؤه الخ هذا مما استدل به المعتزلة على المسألة الثانية وهى الخلود فى النار لصاحب الكبيرة الذى لم يتب منها وأول الآية ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم الآية : وأشار الشيخ عبد السلام عند قول ظم . ثم الخلود يجتنب إلى محل النزاع فقال المكلف أما كافر فهو مخلد فى النار إجماعاً ويختص المناق بالدر ك الأسفل وأما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء فهو مخلد فى الجنة إجماعاً وأما مذنّب تائب فهو فى الجنة طعاماً أو ظناً وأما مذنّب لم يتب والذنب صغيرة فهو فى المشيئة أى بناء على غفران الصغائر واجتناب الكبائر غير قطعى أو كبيرة فهو محل النزاع والصواب أن حكم المؤمن الفاسق الخلود فى الجنة أما ابتداء بالعفو أو الشفاعة وأما بعد التعذيب والله أعلم . وقوله فهو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة ونأزعه الخوارج فى الصغائر أيضاً وفى جمع الجوامع والفسق لا يزيل الإيمان والميت مؤمناً فاسقاً تحت المشيئة إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة وأما أن يسامح بمجرد فضل الله تعالى مع الشفاعة . (قوله) أى مستحقه الخ ذكر ش أجوبة ثلاثة عن الآية هذا أولها ونحوه فى الخازن عن بعضهم قال هى جزاؤه فان شاء الله أن يتجاوز عن جزائه فعل والثانى قوله إما مخصوص بالخ ولا شك أن من استحل قتل النفس التى حرم الله فهو جاحد كافر مخلد فى النار بسبب كفره إن مات مصراً على ذلك وقوله ويؤيده الخ ظاهر كلام الخازن أن هذا جواب آخر مغاير لما قبله لأنه قال وأجاب أهل السنة بأن الآية نزلت فى كافر قتل مسلماً فتكون الآية على هذا مخصوصة وقيل هذا الوعيد لمن قتل مسلماً مستحلاً لقتله وحاصل قصة مقيس



هو عندنا اما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة وغيره ويؤيده أنه نزل في مقيس بن صبابه وجد أخاه هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قتله فأمرهم رسول الله ﷺ أن يدفعوا ديتهم فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم قتله ورجع الى مكة مرتدأ أو المراد بالخلود المكث الطويل فان الدلائل متضافرة على أن عصاة المؤمنين لا يدوم عذابهم هـ واما قوله . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا خالدأ فيها . فهي عندنا في الكافر بدليل العموم في قوله حدوده لان الجمع المضاف لمعرفة يعم والكافر هو المتعدى لجميع الحدود وبما استدل به المعتزلة على أن الكبيرة لا تغفر بلا توبة أن صاحبها إذا علم أنه

أنه وجد أخاه هشاما بعد اسلامهما قتيلا في بني النجار فأخبر النبي ﷺ بذلك فأرسل معه رجلا من بني فهر إلى بني النجار وأمرهم بدفع القتلى إلى مقيس ان علموه وإلا دفعوا الدية فقالوا ما نعلم له قاتلا ودفعوا له مائة من الابل فرجعا إلى المدينة فوسوس الشيطان له حتى قتل الفهرى سخرة وساق الابل ورجع إلى مكة كافرا وقال في ذلك .

قتلت به فهرا وحملت عقله سراة بني النجار أرباب قارع

وأدركت ثاري واضطجعت موسرا وكنت الى الاصنام أول راجع

وقد استثناءه النبي ﷺ يوم فتح مكة بمن أمنه من أهلها فقتل وهو متعلق باستار الكعبة هـ من الخازن (قوله) أو المراد المكث الخ هذا جواب ثالث أو رابع على ما مر عن الخازن وأشار إلى هذا الجواب أيضا بقوله وقيل إن الخلود لا يقتضى التأيد بل معناه دوام الحالة التي هو عليها ويدل عليه قول العرب للأيام خوالد . وذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها وإذا ذكر الخلود في حق الكافر قرنه بذكر التأيد نحو خالد بن فيها أبداً فعنى الخلود المذكور في الآية أن الله تعالى يعذب قاتل المؤمن عمداً في النار الى حيث يشاء الله تعالى ثم يخرج منه برحمته فقد ثبت في أحاديث الشفاعة الصحيحة اخراج الموحدين من النار هـ يخ ثم إن هذه الاجوبة على القول بأن هذه الآية محكمة وبه قال ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ومن تبعهم وذهب الاكثر الى أنها منسوخة واختلفوا في ناسخها فقيل الآية التي في سورة الفرقان ، وهي : والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر الآية واعترض بأن هذه الآية نزلت قبل سورة النساء والمقتدم لا ينسخ المتأخر والصواب أن ناسخها قوله تعالى . إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية . (قوله) والكافر هو المتعدى الخ وذلك لأن أفعاله كلها معاص وذنوب بسبب كفره ولا مباح بالنسبة إلى أفعاله فضلا عن أن تكون قرينة قال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه لا يحرك العبد رجله مثلاً إلا بنى له قصر في الجنة أو في النار ولا يحتاج في باطنه عرق حالة نومه إلا بنى له قصر وإذا كان هذا في الأفعال التي لا يقصدها فإذنك بالتى يقصدها فقال له تلميذه العلامة المحقق صاحب الابريز وكيف يبنى له القصور على الأفعال التي لا يقصدها فقال المعتبر في ذلك الحالة التي

لا يعاقب كما تزعمون كان تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناقض حكمة ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقررة بغاية من التهديد يرجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجراً قال التفتازاني ومن البين في مذهبننا من كون العاصي في المشيئة حديث البخاري وغيره عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال . بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا بيهان تفترونه بين أيدي وأرجلكم ولا تعصوني في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن

يرجع اليها الشخص عند القصد فهي السبب في بناء القصور سواء كان له قصد أم لا فالحالة التي يرجع إليها الكافر حالة قصده هي كفره وطغيانه فهي المعتبرة في بناء قصوره على أي حالة صدرت منه أفعاله والحالة التي يرجع اليها المؤمن حالة قصده هي حالة إيمانه ومحبة للنبي ﷺ فهي السبب في بناء قصوره قال ابن مبارك وهذه مسألة جليلة طال نزاع العلماء فيها حيث تكلموا على الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا فانهم اختلفوا هل يجري هذا الخلاف في أفعاله المباحة فقالت طائفة إنه يجري فيها وأنه لا مباح عند الكفار أصلاً لأن الإباحة حكم شرعي من نبينا ﷺ إذ شرائع غيره منسوخة بشرعه وهم لم يؤمنوا به ويزعمون أنهم غير داخلين في شرعه فلزمهم أنهم لم يدخلوا تحت الإباحة الشرعية وإلى هذا ذهب المحققون كتقوى الدين السبكي وهو الذي يظهر لنا صوابه فتكون أفعال الكفار كلها ذنوب وعليه كلام الشيخ رضي الله عنه (قوله) وما استدلل به الخ تقدم أن هذا هو الثاني عند السعد بما تمسكوا به (قوله) فهو كفارة الخ فيه دليل على أن الحدود كفارات أي إقامة الحد بمجرد من غير توبة كفارة لذات الذنب وأما بالنسبة لترك التوبة منه فلا يكفرها الحد لأنها معصية وعليها يحمل قول جمع إن إقامة الحد ليست كفارة بل لا بد معها من التوبة وقوله تعالى في المحاربين : لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب أليم . لا يناقض ذلك لأنه ذكر عقوبتهم في الدارين ولا يلزم اجتماعهما قاله ابن حجر الهيثمي في شرح حديث . اتق الله حيث ما كنت من الأربعين النووية واختلف في تكفير الكبائر بالأعمال دون توبة على قولين قال سيدي المهدي على حديث . ومن صلى على ألف مرة حرم الله جسده على النار مانصه قد جاءت أحاديث تقتضي ذلك كالحج فقال قوم كل ما جاء في ذلك فهو في الصغائر وإنها مقيدة بحديث ما اجتنب الكبائر قال ابن مرزوق المعتقد السني أن الكبائر لا تمحوها إلا التوبة وفضل الله تعالى هذا نص أئمتنا المتكلمين قاطبة كالباجي وابن عبد البر وابن العربي وعياض وجماعة ولا يخفى على من شذط فامن علم الشريعة وغدى بشي من لباب السنة أن تلك الأحاديث إنما هي في الصغائر حتملاً لمطلقها على مقيدها وهو قوله ﷺ ما اجتنب الكبائر وإن القول بالموازنة والأحباط مذهب اعتزالي وإنما يحمل تلك الأحاديث على الإطلاق من لا علم عنده بما يعتقد ولا أخذ العلم عما إليه شرعاً يستند وإنما علمه من



أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه فبايعناه على ذلك فهذا لا يتأتى لهم حمله على الصغائر لأن الزنى وما ذكر معه من الكبائر وان حملوه على من تاب قلنا التائب مقطوع بالمغفرة له أو مظلون له بها إجماعاً وعبرة الحديث تقتضى استواء الأمرين فلا تحمل على التائب اذ لا فائل باستواء الأمرين في حقه

الصحف المذمومة شرعاً المستحق عليه في الفروع الأدب الوجيع وطول السجن كما نص عليه سحنون وغيره فكيف في الأصول والمعتقدات ه وكذا أنكر ابن عبد البر على القائل بذلك قال ويرد عليه الحث على التوبة في آيات كثيرة فلو كانت الحسنات تكفر جميع السيئات ما احتيج الى التوبة وحكى ابن العربي وغيره الإجماع على عدم تكفير الكبائر بالحسنات لكن اعترضه ابن دقيق العيد وكذا الشيخ زروق في شرح الرسالة قال وفيه نظر وظواهر الأحاديث تقتضى خلاف ذلك سيما حديث ان الله غفر لأهل عرفات وضمن عنهم التبعات وهو حديث صحيح ه وصرح قدوم آخرون بجواز تكفير الكبائر أيضاً منهم ابن المنذر وأبو نعيم الأصبهاني نقله عنه ابن حجر في فتح الباري مفسراً به حديث الترمذي وغيره من قال أستغفر الله العظيم الذى لا إله الا هو وأتوب اليه غفرت ذنوبه وإن فر من الزحف ومشى على ذلك في كتابه المرضى وكذا السيوطى والقاضى عياض والقرطبي والابن وغير واحد وقد ألف في هذه المسألة الشيخ أحمد بابا ونقل نصوص هؤلاء وغيرهم ثم قال وأقول الذى يتبادر للفهم ويظهر للنظر القول بجواز غفران الكبائر أيضاً لا مراً أحدهما ثابت من قواعد أهل السنة أن الله تعالى يغفر من يشاء بلا توبة منه وح فلا مانع من أن يجعل الله سبب نجاته من شاء من العصاة عملاً صالحاً يعمل به أو قولاً يقوله سيما التى جاءت الأخبار أنها تكفر الذنوب ثانياً ما قاله الأئمة أن ظواهر الشرع هى الجادة عنه اختلاط الآراء واشتباك الأقوال ان لم تخالف الأدلة العقلية ولا شك أن ما جاء من الأحاديث من تكفير الأعمال للذنوب كثيرة جداً ثم ذكر أن جماعة ألفوا فى الخصال المكفرة لما تقدم وتأخر من الذنوب من حفاظ المتأخرين ثم قال وليس رد جميع الأحاديث الواردة فى ذلك لحديث ما اجتنبت الكبائر والحكم عليها بالتهديد بينا سيما ما لا يمكن تقييده به وذكر أحاديث من ذلك ثم ذكر تأويل حديث ما اجتنبت الكبائر ثم ذكر وجودها آخر فى تقوية هذا القول قال سيدى المهدي - والذى يظهر أن خلافهم لم يتوارد على محل واحد وأن المانعين لتفكير الكبائر بالحسنات أرادوا مطلق الحسنات التى فى قوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ونحوه وإن المجيزين لتفكير الكبائر بالأعمال أرادوا ما ورد فيه نص بتفكيرها لها أو من شاء الله أن يغفر ذنوبه بسبب عمل صالح ومن قاعدة السنة إن الله تعالى يغفر ذنوب من يشاء بلا توبة فضلاً منه ورحمة ومنه غفرانه له بسبب العمل الذى عمله ه يخ فظايره أن الخلاف لفظى وبحث فيه بعض المتأخرين

(فائدة) اتفق العلماء على أن الجن يعاقبون على الكفر والمعاصي . ويدخلون النار لقوله تعالى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين . يامعشر الجن الى قوله قال النار مثواكم . وانا منا المسلمون الى قوله فكانوا لجهنم حطباً واختلفوا في ثوابهم على الايمان والطاعات قليل لاثواب لهم إلا النجاة من النار

بأن القائلين بالعموم يقولون به فيما نص فيه الشارع على العموم وفيما ورد مطلقاً حملاً للفظ على ظاهره بل بعضهم يقول به حتى فيما ورد مقيداً باجتناب الكبائر ويؤوله بأن المراد بها أنواع الشرك كاليهودية والنصرانية والمجوسية والقائلون بالتخصيص يقولون به فيما ورد مقيداً باجتناب الكبائر وفيما ورد مطلقاً حملاً للمطلق على المقيد ومنهم من يقول به فيما ورد فيه التخصيص على العموم ويؤوله وعليه فالخلاف حقيقى قال نعم الذى ينبغى عدم الخلاف فيما ورد فيه نص صريح بالتخصيص فان الأولى أن يتبع فيه النص ويعمل بمقتضاه وقوفاً مع الوارد والتأويل في ذلك تعسف ه لكن قوله نعم الذى ينبغى الخ هو رجع لما قاله سيدى المهدي من التوفيق تأمل إلا أن يجعل ذاك قولاً ثالثاً بالتفصيل (قوله) على أن الجن الخ قال الخازن . اختلف في وجود الجن فأنكره بعض الفلاسفة واعترف بعضهم بوجودهم وسموهم بالآرواح السفاية وأما جمهور الملل وإتباع الرسل فقد اعترفوا بوجودهم لكن اختلفوا في ماهيتهم فقليل هم حيوان هوائى يتشكل بأشكال مختلفة . وقيل جواهر ليست بأجسام ولا أعراض تختلف بالماهية لكن تجمعهم صفة واحدة وهى كونهم حالون في الحيز موصوفون بالطول والعرض والعمق ينقسمون إلى لطيف وكثيف وعلو وسفلى يتشكلون بأشكال مختلفة بقدرته الله تعالى وقيل أجسام متساوية في تمام الماهية وليست البنية شرطاً للحياة وهذا قول الأشعرى ومن تبعه وشد تأويل المعتزلة فأنكروا وجودهم وقالوا البنية شرط للحياة ولا بد من صلاحيتها حتى تكون قاردة على الأفعال الشاقة وهذا قول منكر صاحبه ينكر فوق العادة وما ثبت وجوده بالكتاب والسنة ثم ذكر الخلاف هل رآهم النبي ﷺ ثم قال والحاصل من الكتاب والسنة العلم القطعى بوجودهم وأن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل إليهم أيضاً فمن دخل دينه فهو من المؤمنين ومعهم في الدنيا والآخرة والجنه من كفر فهو من الشياطين والنار مستقره ه وفي البراقيت للشعراني أنه يجب بوجودهم لاجماع أهل السنة سلفاً وخلفاً على اثباتهم مع نطق القرآن وجميع الكتب بهم وفيها أيضاً أن ابليس ليس بأبى الجن لأنهم كانوا قبله وقال إن شخصاً منهم جاء ليلاً في صورة كلب بنيف وسبعين سؤالاً في التوحيد فأجابه عنها وسمى ذلك الكتاب كشف الحجاب والران على أسئلة الجن وفي حياة الحيوان سميت الجن بذلك لأنها تنقى ولا ترى روى الطبراني بإسناد حسن عن أبي ثعلبة أن النبي ﷺ قال الجن ثلاثة أصناف فصنف له أجنحة يطيرون بها وصنف حياة وصنف يحلون ويرحلون ورواه الحاكم وقال صحيح الإسناد ه (قوله) ويدخلون النار الخ ولكن يعذبون بالزمهرير لا بالنهار



وأنهم يصيرون ترابا كغير العاقل من الحيوانات لاقتصارهم على النجاة في قولهم أجيئوا داعي الله الى قوله ويجرمكم من عذاب أليم وبه قال أبو الزناد وأبو حنيفة وغيرهما وقيل يثابون وعليه مالك والشافعي وأحمد لقوله تعالى ولكل درجات مما عملوا . واستدل ابن القاسم له بقوله فأولئك تحروا رشدا . وليس بنص جلي في ذلك خلافا لابن رشد وعلى اثابتهم فالجمهور على أنهم يدخلون الجنة أخذًا بالعمومات وربما يلوح لذلك قوله تعالى . لم يطمثن أنس قبلهم ولا جان أي الى أن يطمثن القريقان عند دخولهم الجنة وعلى دخولهم فقال الضحاك يأكلون ويشربون وقال مجاهد لا ويلهمون من

الحارة لأنها طبعهم ومنها خلقوا فلا يضرهم أنظر الأبريز (قوله) واختافوا في ثوابهم النخ الصواب ما قاله الأئمة الثلاث كما يأتي له قياساً على عقابهم على الكفر والمعاصي ولظواهر النصوص الشاملة لهم ولغيرهم كآية التي عند ش وقوله تعالى : ولمن خاف مقام ربه جنتان . جنة للخائف الآتسي وجنة للخائف الجنى ه وفي حياة الحيوان ان الجمهور استدلوا بهذه الآية اي لأن الخطاب فيها للفرقيين (قوله) في قولهم اجيئوا النخ أول الآية يا قومنا اجيئوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجرمكم من عذاب أليم . والمراد بداعي الله نبينا ﷺ لأنه لا يوصف بهذا غيره وفيه دليل على انه مبعوث لهم قال مقاتل لم يبعث الله نبيا للانس والجن قبله ه الخازن (قوله) وأبو حنيفة النخ قال شيخنا المحشي تبع ش البيضاوي مع أن صاحب روح البيان بحث معه بأن النسفى نقل عن أبي حنيفة أنه توقف في كيفية ثواب الجن لأنه نفاه فالصواب حذف أبي حنيفة ه قلت الذي في تفسير النسفى في الآية هو مانصه قال أبو حنيفة لا ثواب لهم إلا النجاة من النار ونحوه في تفسير الخازن وقال في حياة الحيوان وخالف أبو حنيفة والليث فقالا . ثواب المؤمنين منهم ان يجاروا من النار وخالفها الأكثر حتى أبو يوسف ومحمد بن الحسن وليس لهما حجة سوى قوله تعالى . ويجرمكم من عذاب أليم وقوله تعالى . فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقا قالاً فلم يذكر في الآيتين إلا النجاة من النار والجواب من وجهين أحدهما ان الثواب مسكوت عنه والثاني ان ذلك من قول الجن ويجوز ان يكونوا لم يطلعوا إلا على ذلك وخفى عنهم الثواب ه (قوله) وقيل يثابون النخ قال الخازن هذا هو الصحيح وهو قول ابن عباس وإليه ذهب مالك وابن أبي ليلى (قوله) وربما يلوح له النخ قال إرطاة بن المنذر سألت ضمرة بن حبيب هل للجن ثواب فقال نعم وقرأ لم يطمثن الآية قال فلا نسيات للانس والجنيات للجن ه والطمئ الجماع بالتدمية اي لم يدمهن بالجماع انس ولا جان وقيل الطمئ الجماع سواء كان لبكر أو ثيب وقيل معناه لم يمسهن . ومنه قول الفرزدق .

خرجن الى لم يطمثن قبل وهن أصح من ييض النعام

اي لم يمسهن وسئل ابن عباس هل يدخل الجن الجنة فكث سبعة أيام حتى اخذ ذلك من هذه الآية

التسبيح والتقديس ما يجرد أهل الجنة من لذة الطعام والشراب قال المحائس وهم فيها معنا عكس الدنيا نروهم ولا يروننا وغير الجمهور على أنهم لا يدخلونها فحكى ابن تيمية عن مالك والشافعي وأحمد أنهم يكونون في ربضها نراهم من حيث لا يروننا وقيل يكونون على الأعراف لحديث البيهقي في الشعب على أنس مرفوعاً أن مؤمنى الجن لهم ثواب وعابهم عقاب فسالنا عن ثوابهم فقال على الأعراف وليسوا في الجنة فقالوا إن الأعراف قال حائط الجنة تجري فيه الأنهار وتنبت فيه الأشجار (الذهبي) هذا حديث منكر جداً وقيل بالوقف ومنها أعنى ما أوجيته المعتزلة على الله تعالى فعل الأصح للعباد ويرده أنه لو وجب عليه ذلك لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنانه على المصطفى فوق امتنانه على أبي جهل اللعين إذ فعل بكل منها غاية مقدوره من الإصلاح له ولما كان

وإنما قال شرباً وربما يلوح الخ لانه قد يقال المقصود المبالغة أى لم يمسهن أحد (قوله) فقال الضحاك يا كلون الخ أى يتزوجون بالجنات كما مر عن النسفي وهذا القول هو الراجح فهم في ذلك كالأنس (قوله) في ربضها قال في المصباح الربض بفتحين والمربض وزان مجلس للغنم مأواها ليلاً والمربض للمدينة وما حولها (قوله) على الأعراف الخ قد اختلف في أهل الأعراف على أقوال أنظر الجمل في سورة الأعراف ومن جماتها أهل المنازل العالية كالأنبياء والأولياء أهل الفتح الكبير وبه قال سيدي عبدالعزيز الدباغ رضى الله عنه قال لهم منازل عالية يعلون بها على من في الجنة مثل المنارة العالية التي بمدينة فاس فإن أهلها يشرفون على من تحتهم ومنازلهم العالية هي الأعراف هـ وح فالقول بأن الجن يكونون على الأعراف ليس بصحيح والحديث الذي استدل به عليه باطل كما عندش (قوله) فعل الأصح الخ هذا مما يردده أيضاً قول ظم يجوز في حقه الخ لانه من جملة الممكنات واعلم أن للمعتزلة عبارتين الأولى وجوب الصلاح والمراد به ما قابل الفساد كالإيمان في مقابلة الكفر فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى فعل الصلاح منها . والثانية وجوب الإصلاح والمراد به ما قابل الصلاح ككون العبد في أعلا الجنان في مقابلة كونه في أسفلها فيقول إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى فعل الأصح ثم اختلفوا فذهب معتزلة بغداد إلى أن الواجب مراعاة الصلاح والأصلح في الدين والدنيا وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب مراعاتهما في الدين فقط واختلفوا أيضاً في المراد بالأصلح فعند البغدادية الاوفق في الحكمة والتدبير وعند البصرية الا نفع وتقدم عندش في أول الكتاب ان هذه المسألة هي أول مناظرة وقعت بين الأشعري وشيخه الجبائي (قوله) ويرده الخ ذكر أموراً خمسة الأول قوله لما خلق الكافر إذ الإصلاح له عدم خلقه ثم إمامته أو سلب العقل منه قبل التكليف والتعريض للعذاب الأبدى فان قلت



لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في النصب والرخاء معنى لأن ما لم يفعله في حق كل أحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب قاله السعد قال ولعمري إن مفساد هذا الأصل أعني وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل ونحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة العوار وفي أضاعة الدجنة

ولو عليه وجب الصلاح سبحانه عم الوري الفلاح

الأصلح له الوجود والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا قاله الخيالي (قوله) وما كانت جنة الخ وذلك المعتزلة قالوا ترك الأصلح المقدور للغير المضرب بخل وسفه فلزم البخل (قوله) وجوابه حاصله أن الأصلح لا يستوجبه أحد بل محض من الله تعالى وقد ثبت أنه حكيم عليم كريم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته (قوله) ثم ليت شعري الخ قيل معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك وهو غير الجوابين اللذين أبطلهما وجوابه أنهم جعلوا الإحلال بالحكمة نقضا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وإن صح بالنظر إلى ذاته ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة إلى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن جاز الترك كما في العاديات فانا نعم قطعاً أن جبل أحد لم ينقلب ذهباً الآن وإن جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب مح مجرد تسمية والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة هـ خيالي (قوله) استحقاق تاركه الخ فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي وإلا فعلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عايه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون الوجوب عقليا وقوله وهو ظاهر أي لأنه لا معنى للذم لأنه تعالى المالك على الإطلاق ولا العقاب إذ لا يتصور في حقه تعالى والعوار بالفتح للعين وقد تضم العيب. (قوله) عم الوري الفلاح بالفاء أي النجاة من كل سوء والفوز بكل نعيم وبعد هذا البيت : وكان حلقهم بدار المأوى :

أصلح من تعريضهم للأوى (١) وللتكالف بهذا الدار

(تفيه) آخر أخبر الشرع بوقوع بعض الجائزات فوجب اعتقاد ذلك فمنها أن على العباد حفظه يكتبون

وما يقاسونه من الأكدار إن قيل زادهم بذلك أجراً  
 لهم على قدر العناد أجرى (١) قلنا إلا أنه قادر أن يوصله  
 إليهم دون أمور معضلة وأيضاً الذي على الكفر هلك  
 تكليفه به إلى ضير سلك بـل خلقه إن عاش خدن (٢) البؤس  
 إذ هو في الدارين ذوالعبوس فأين مامن الصلاح يدعى  
 له وذاك أنف اعتزال جدعا ونصه الشيخ مع الجبائي  
 ترد قول الكاذب الآباء (٣) وما عتري الأطفال من آلام  
 يقضى لأهل السنة الأعلام والحق لا يخفى على ذي عين  
 والله نرجو عصمة من مين

(قوله) أخبر الشرع بوقوع الخ هذا القسم من قبيل الجائز العقلي الواجب العرضي والماتكلمون يعبرون  
 عنه بالسمعيات لأنه إنما يتلقى من السمع أى الكتاب والسنة والانسب ذكره بعد النبوات لأنه داخل  
 في تصديق الرسول بما جاء به لكن من نظر إلى أنه من قبيل الجائز (قوله) أن على العباد الخ ظاهر يشمل  
 الانس والجن والملائكة وقد تردد البرزلى في الآخرين ثم جزم بأن الجن عليهم حفظه واستبعد القول بذلك  
 في الملائكة قال اللقاني والظاهر أن الملائكة لا حفظه عليهم ولا فرق بين المؤمن والكافر قال الشيخ زروق  
 استواء المؤمن والكافر في ذلك هو الصحيح الذى لا يعول على غيره ولذا قال أى صاحب الرسالة على العباد  
 ولم يقل على المؤمنين ولا يلزم من الكتب الإثابة قال الصعدي فان قلت ما الذى يكتب كاتب  
 اليمين مع انه لا حسنة للكافر قلت للأعلماء في ذلك مقالتان الأولى ان الذى يكتب هو صاحب  
 الشمال باذن صاحب اليمين ويكون شاهداً عليه قاله القرطبي الثانية أن كاتب اليمين يكتب حسنات الكافر  
 وإن كان لا يثاب عليها لان الكتب لا يتضمن ثواباً ولا عقاباً وهى للقاني وأنا أقول لا مانع من كتب  
 حسناته وثمرتها ما يباحه من تخفيف عذاب غير الكفر ه قلت قد تقدم أن حسنات الكافر لا ثمره لها  
 بل هى معاصى فى صورة حسنات لكفره بالله ورسوله كما قاله سيدى عبد العزيز الدباغ ويؤيده  
 ما ذكر علماء الظاهر ان الإيمان شرط فى قبول الأعمال الصالحات وان الكافر مخاطب بفروع  
 الشريعة على الصحيح ولكن لا تقبل منه وأما المجنون فجزم تت وعج بأنه ليس عليه حفظه وان

(١) أجرى أى أوصلهم ذلك والثواب على قدر العناء والتعب .

(٢) خدن البؤس أى الفقر الشديد .

(٣) الآباء أى شديد الآبائية والإمتناع .



أعمالهم ففي التنزيل : وإن عليكم لحافظين الآية . ويرسل عليكم حفظة : إذ يتلقى المتقلبان الآية وأخرج

الصبيان تكتب لهم الحسنات فقط قال عجم والظاهر أن الكاتب لهم هو الكاتب للمكلف ويحتمل غيره وظاهر قوله حفظة أن لكل واحد جماعة ويحتمل أن يكون من باب التوزيع وقد اختلف في قوله عليه السلام يتعاقبون فيكم ملائكة النخ هل هم الحفظة فيكونون أربعة إثنان بالليل وإثنان بالنهار أو ليس بحفظة بل هم الصاعدون بصحف الأعمال بعد قبضها من الحفظة هـ بنح وقال السيوطي في حاشية ط على هذا الحديث قال عياض هم الحفظة القرطبي الاظهر غيرهم ابن حجر يقويه انه لم ينقل مفارقتهم الانسان قال السيوطي بل نقل ذلك ثم ذكر ما يشهد لذلك عن الحسن وابن المبارك والنخعي نقله في شرح المرصد وتمدكر القولين الخازن عند قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة . هل هم الكاتبون أو الذين يحفظون العبد من المضار وعلى الفرق بينهما قال البيجوري على الجوهرة إن حفظة العبد لا يفارقونه بخلاف الكتبة يفارقونه في ثلاثة مواضع عند قضاء الحاجة والجماع والغسل كما جاء في حديث ابن عباس ولا يمنع ذلك من كتبهم ما يصدر عنه في تلك الأحوال لأن الله تعالى يجعل لهم علامة على ذلك كما مر في الاعتقاد وفي غير هذه المواضع لا يفارقونه ولو كان في بيته كلب أو صورة أو جرس وما ورد في الحديث أن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة فالمراد بهم ملائكة الرحمة وورد عن عثمان رضي الله عنه انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكلين بالانسان فقال عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد على يمينه وآخر على شماله وإثنان بين يديه ومن خلفه وإثنان على جبينه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وإن تكبر وضعه وإثنان على شفته يحفظان عليه الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية إن لا تدخل فاه وفي بعض الراويات انه ذكر عشرين ملكا يعني بالليل وعشرين بالنهار وذكر الأبى عن ابن عطية أن كل آدمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في الرحم إلى موته أربعائة ملكا وحفظهم للعبد من الأمر المعلق وأما المبرم فلا بد من إنقاذه فيتحنون عنه حتى ينفذه وأصله للشارح عبد السلام وما ذكره ابن عطية نحوه في الأبريز عن سيدي عبد العزيز أن عددهم ثلاثائة وستة وستون ملكا انصافا ما بين نطفة الرجل ونطفة المرأة إلا أن الرجل يزيد بعشرة فملائكته أكثر لسر اصالة آدم لحواء قال رضي الله عنه فاذا قضى الله بالتكوين فان النطفة تصير علقة ثم مضغة ثم ما بقي من الأطوار . وكذا عدد الملائكة ينموه كل واحد منهم كما تنمو النطفة فاذا خرج الولد للدنيا خرج معه أولئك الملائكة وهو حفظة ذاته كبيرهم الذي عن اليمين فكما أن الولد نشأ بين الأب والأم كذلك أولئك الملائكة نشأوا بين ملائكة ذات الأب وملائكة ذات الأم قال وإذا قضى الله أن لا يكون ولد عن تلك النطفة فان الملائكة ينزلون معها ويموتون قال وما شبهتهم ح إلا بقطرات الزيت النازلة من الفتيلة إذا كان القنديل مملوءا بالزيت أكثر من القدر

الطبراني وغيره عن أبي أمامة رفعه صاحب اليمين أمين على صاحب الشمال فإذا عمل العبد حسنة كتبها بعشر أمثالها فإذا عمل سيئة فأراد صاحب الشمال يكتبها قال صاحب اليمين أمسك فيمسك ست ساعات فإن استغفر الله فيها لم يكتب عليه شيئاً وإن لم يستغفر كتب عليه سيئة واحدة وفي رواية أن صاحب اليمين يقول دعه سبع ساعات لعله يسبح أو يستغفر قيل ولا يكتبون الخواطر والنيات والذكر القلبي

المعتاد فنزل مضيئة ولا تبلغ الأرض حتى تنطفئ ولهذا لا يجوز التسبب في إخراج المنى من الرحم لأننا لا ندري هل أراد الله أن يكون من النطفة ولد أم لا فنسعى في إهلاك عدد كثير من الملائكة وقال قبله أن هذا هو السبب في تحريم اللواط لأن النطفة إذا وقعت في الدبر الذي ليس محلًا للحرارة ماتوا الملائكة جميعاً وأما المفسدة التي حرم الله الزنى لأجلها فهي قطع النسب واختلاطه أنظر تمامه إن شئت (قوله) ففي التنزيل الخ أي فهذه الكتابة المدلول عليها بالآيات والأحاديث بما يجب اعتقاده والإيمان به فيكفر منكرها لتكذيبه للقرآن وليست هذه الكتابة لحاجة دعت إليها بل لفائدة كما يأتي والكتب حقيقة بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله تعالى حملاً للنصوص على ظاهرها خلافاً لمن قال إنه كتابة عن الحفظ والعلم وروى أن لسانه قلمهما وريقه مدادهما لكن لم يصح والتفويض أولى واختلف في محلها من الشخص فقيل ناجزاه أي آخر أضراسه وقيل عاتقاه وقيل شفتاه وقيل عنقه وقال مجاهد إن قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله وإن مشى كان أحدهما أمامه والآخر خلفه وإن ردد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجله ويجمع بين هذه الأقوال بأنهما لا يلزمان مجزأً واحداً والاسم في مثل هذه الأشياء الوقف لأن النصوص وردت بها مجملة وسكتت عن كيفيةها ويؤرخون بالأيام والجمع والشهور والأعوام والأيام كن وقال القزويني في عجائب المخلوقات الحفظة هم الكاتبون كل واحد منهم بيده دفتر وبالأخرى قلم على كتف الإنسان وجوههم يرض تميل إلى الحمرة ومابوسهم أزرق لكل واحد ثيصة شعر من ورائه وعمامة بيضاء ونعلان سود وأجنحتهما في كل جناح لونان أعلى الجناح ذهب مخطط بسواد يسيراً والباقي أحمر مخطط ببياض في وسطه وانظر من أين أخذه (قوله) ست ساعات أي فلكية فإذا مضت الست أو السبع من غير توبة قال له اكتب أراحنا الله منه أي لأنهما يتأذيان بريح المعصية ومشاهدتها قال عجم سئلت عن شخص ارتكب كبيرة ومات قبل مضي ثلاث ساعات ولم يتب هل تكتب عليه المعصية أم لا فأجبت بأنه ورد أن من عمل ذنباً يمهل ست ساعات أو سبع فإن استغفر كتب له حسنة وإلا كتبت له سيئة فإذا مات قبل مضي مدة الانتظار ولم يتب لم تكتب عليه بخ (قوله) لم يكتب عليه الخ يعني من السيئات فلا ينافي أنه إذا ترك السيئة خوفاً من الله تعالى تكتب له حسنة كما يأتي لش في حديث من هم بحسنة الخ (قوله) وقيل لا يكتبون الخواطر الخ تقدم لش في صفة العلم أن ما يقع في النفس من معصية وغيرها خمس مرات



لأن ذلك مما انفرد الله بهامه والصحيح أنهم يكتبونه لحديث من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فان عملها كتبت عشرأ ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب وفي رواية كتبت حسنة ووفق بأنه إذا تركها لله كتبت حسنة وإلا فلا . قيل لسفيان كيف تعلم الملائكة أن العبد هم بحسنة أو سيئة قال إذا هم بحسنة وجدوا منه ريح المسك وبسيئة وجدوا منه ريح النتن الخازن وفائدة توكيل الحفظة بالإنسان أنه إذا علم أن أفعاله وأقواله محصاة في صحف تنشر وتقرأ يوم القيامة على رؤس الأشهاد كان ذلك أزجر له عن القبيح والمعاصي الثعلبي قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

ومن الناس من يعيش شقياً جاهل القلب غافل اليقظة  
فاذا كان ذا وفاء ورأى حذر الموت فاتقى الحفظة  
إن الناس راحل ومقيم فالذى بان للمقيم عظه

الأولى الهاجس وهو ما يمر عاينها كالبرق الثانية الخاطر وهو ما يجري في النفس يذهب ويرجع الثالثة حديث النفس وهو ما يتردد صاحبه فيه هل يفعله أم لا وهذه الثلاثة لا يترتب عليها شيء الرابعة الهم وهو توجه القلب إلى الشيء ورجحانه بدون تصميم على الفعل وتفرق فيه الحسنة والسيئة الخامسة العزم وهو التصميم على الفعل وهو مؤاخذ به على المعتمد وتقدم ما يتعلق بذلك ولم يتكلم من على المباح قال جس في شرح الرسالة وظاهر ص أنهم يكتبون المباح القلشاني وهو ظاهر قوله تعالى . ما يلفظ من قول الآية ه ولذا قال الحسن وقتادة يكتب المالك جميع الكلام فيثبت من الحسنات والسيئات ويمحو غير ذلك وقيل لا يكتبون المباح وكذا الخلاف في الصغائر المغفورة باجتناب الكبائر قال عج وفائدة كتب المباح ليكف عنه الإنسان لأنه إذا استحضر أنه يعرض على الله تعالى كف عنه ه وظاهر الآثار أن الحسنات تكتب متميز عن السيئات قيل إن سيئات المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها قاله عبدالسلام شارح الجوهرة قال أبو طالب المكي روى أنه إذا كان الليل قال صاحب اليمين لصاحب الشمال تعال ألقيك وأطرح أنا حسنة وأنت عشرأ حتى يصعد صاحب السيئات ولا سيئة معه فالويل لمن غلبت آحاده أعشاره فالآحاد الحسنات والأعشار السيئات والمعنى أن من عمل حسنة واحدة وعشر سيئات لم تغلب آحاده أعشاره لأن الحسنة تكفر عشر سيئات ومن عمل حسنة واحدة وأحدى عشرة سيئة فقد غلبت الأعشار الآحاد فالويل له إن لم يغفر الله له نعله عج (قوله) قيل لسفيان الخ وفي حديث حجاج بن دينار قلت لأبي معشر الرجل يذكر الله في نفسه كيف تكتبه الملائكة قال يحدون الريح وفي حديث عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ إذا كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلاً من تن ما جاء به وفي كلام سفيان وأبي معشر دلالة على أن الإنسان يثاب على الذكر القلبي ويؤيده حديث إنما الأعمال بالنيات

ومنها أن ملك الموت يقبض الأرواح بأذن ربه قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الخازن فإن قلت كيف الجمع بين آية . الله يتوفى الأنفس . وآية توفته رسالنا . وآية قل يتوفاكم ملك الموت قلت

وحديث نية المؤمن خير من عمله ومن باب أولى وأحرى إذا انضم إلى النية الكلام النفسى خلافا لبعضهم (قوله) ومنها أن ملك الموت الخ أى من الجائزات التى أخبر الشرع بوقوعها فيجب الايمان بها قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم . وهو ملك عظيم هائل المنظر مفرع جداً رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الأرض ووجهه مقابل اللوح المحفوظ وله أعوان يرفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة وقال القزوينى لونه أبيض يضرب إلى السمرة ملبوسه وردى منخطط بأحمر وشده وسطه أحمر له جناحان وألوانها أحمر وأصفر وأزرق وأبيض له قيصتان شعر أسود اليمنى نازلة على كتفه الايمن خارجة من جناحه إلى طرفه باعوجاج والاخر على الايسر من داخل جناحه ويده رمح برأسه أسنمة خمسة وهو جالس به كجلوس الفارس الذى يرمى النشاب هـ (قوله) الأرواح أى ارواح جميع المخلوقات الا ما استثنى كما يأتى حتى روح نفسه على إحدى القولين وذيل القابض لروحه هو الله تعالى ويدخل فى ذلك أرواح البهائم والطيرو وغيرهم ولو بعوضة خلافا للمعتزلة حيث قالوا لا يقبض الأرواح الانس والجن وبعضهم فى أرواح البهائم وسئل الامام مالك هل يقبض ملك الموت روح البرغوث فسكت ثم قال أليس ذا نفس وأما ما أخرجه الديلمى مرفوعا ان آجال البهائم وخشاش الأرض فى التسييح فاذا انقضى تسييحها قبض الله أرواحها وليس إلى ملك الموت من ذلك شىء ضعيف كما ز على المواهب ويدل لاهل السنة قولى ملك الموت فى الحديث الآتى والله لو أردت قبض روح بعوضة ما قدرت على ذلك ولكن ليس بنص صريح فى ذلك ونقل ح فى حاشية الرسالة عن ابن هارون فى شرح المدونة انه قال بعد حكاية القولين وعندى ان الأمرين جائزان فى حكم الله تعالى وقضائه فان جاء فى الشرع ما يعين أحد القولين وجب المصير إليه وإلا وجب الوقف هـ (قوله) بأذن ربه وهل لابد من إذن جديد فى كل روح وهو ظاهر الاخبار أويكنى الاذن الأول العام وبه قال بعض شراح الرسالة ويشهد للأول ما فى كنز الاسرار عن عطاء بن ياسر إذا كان ليلة النصف من شعبان رفع إلى ملك الموت صحيفة فيقال له اقبض من هذه الصحيفة قال فان العبد ليغرس الغرس وينكح الزوج ويبني البنيان واسمه فى هذه الصحيفة وهو لا يدري وما فى تذكرة القرطبي عن جعفر الصادق عن أبيه قال نظر رسول الله ﷺ إلى ملك الموت عند رجل من الأنصار فقال ارفق بصاحبي فانه مؤمن فقال يا محمد طب نفسا وقر عيناً فاني بكل مؤمن رفيق واعلم بأن ما من أهل بيت مدر ولا شعر فى بر أو بحر إلا وأنا أتصفحهم فى كل يوم خمس مرات حتى لا أنا أعرف بصغيرهم وكبيرهم منهم بأنفسهم والله يا محمد لو أنى أردت قبض روح بعوضة ما قدرت على ذلك حتى يكون الله هو الأمر بقبضها هـ ويشهد للثاني



أسند التوفى إلى الله تعالى لأنه المتوفى حقيقة وإلى ملك الموت لأنه المأمور بقبض الأرواح وإلى الرسل أى الملائكة لأنهم أعوانه فإذا حضر أجل العبد بعثهم ملك الموت فيعاجلون الروح فإذا وصلت الحلقوم تولى ملك الموت قبضها وقيل هو المراد وحده بالرسل وعبر عنه بالجمع تعظيماً وقال مجاهد جعلت الأرض لملك الموت مثل الطست يتناول منها ما يشاء وما من أهل بيت شعروا ولا وبر إلا وملك الموت يطيف بهم كل يوم مرتين وقيل إن الأرواح إذا كثرت عليه يدعوها فتستجيب له واسمه عزرائيل وقيل عبد الجبار وقيل عزريال . قال القلشاني في حديث الزهري وغيره أن الله لما أراد خلق آدم أرسل جبريل ليأتيه من تراب الأرض فأتاها ليأخذ منها فاستعادت بالله من ذلك فأعادها فأرسل

مأمراً من كون وجهه مقابلاً للوح المحفوظ لأنه يقتضى أنه يكتفى بالنظر فيه ولا يحتاج إلى إذن جديده وتقديم أن الإسلام في هذه المسائل كلها الوقف في كفيتهما مع الإيمان بما ورد النص به (قوله) لأن المتوفى حقيقة أى شرعية وبه يحجب عما يقال إسناد التوفى إلى ملك الموت هو الحقيقة لأن الفعل يسند حقيقة عقلية لمن قام به لا لمن أوجده كقولك قام زيد فلا يقال قام الله وإن كان هو الموجد للقيام عند أهل السنة وكذا المتوفى الذى هو قبض الأرواح إنما قام بالملك فإسناده إليه حقيقة عقلية والحاصل أن إسناد التوفى إلى الله تعالى حقيقة شرعية وإلى ملك الموت حقيقة عقلية وإلى الأعوان فيحتمل أنه حقيقة عقلية لأن لهم دخلاً في ذلك لمباشرتهم للفعل في أول الأمر ويحتمل أنه مجاز عقلي إذا خصصنا المتوفى بنزع الروح من الجسد عند بلوغها للحلقوم ويحتمل أن يكون من المجاز اللغوي بمعنى توفته رسلنا أى تسيت في وفاته فلم يعمل التوفى في التسبب فيه من إطلاق المسبب على السبب والله أعلم بأسرار كتابه (قوله) تولى ملك الموت الخ يشهد له ما ذكر الشعرا في مختصره تذكرة القرطبي حكاية عن ملك أنه قال فإذا نفذ أجل العبد نظرت إليه فتعرف أعوانى أنه مقبوض فعالجوا روحه فإذا بلغت الحلقوم مدت يدي إليه فأنزعها من جسده . بنحو وفى القرطبي قال الكاظمي يقبض ملك الموت الروح ثم يسلمها إلى ملائكة الرحمة إن كان مؤمناً وإلى ملائكة العذاب إن كان كافراً يقال معه سبعة من ملائكة الرحمة وسبعة من ملائكة العذاب فإذا قبض نفساً مؤمنة دفعها لملائكة الرحمة فيبشرونها بالثواب ويصعدون بها إلى السماء ثم ترد إلى عليين وإذا قبض نفساً كافرة دفعها لملائكة العذاب فيبشرونها به ويصعدون بها للسماء ثم ترد إلى سجين (قوله) وقيل هو المراد الخ هذا أقل تكلفاً في الجمع بين الآيات والله أعلم بغيه (قوله) وقال مجاهد الخ قال القاضي في المدارك سأل بعض الولاة إبراهيم بن يزيد عن ملك الموت كيف يقبض روحاً بالهند مثلاً وروحاً بالمغرب في وقت واحد فقال له إبراهيم : لما صعب عليك أمر هؤلاء والحراس والأعوان بين يديك حسبت أن أمر الخالق تعالى كذلك ألا ترى أن الشمس إذا طلعت فلوأمرت بقبض جميع الأرواح أكانت تقدر قال نعم قال كذلك ملك الموت أعطى من القوة مثل هذا . ويأتى لشأن أن

ميكائيل فكان كذلك فأرسل عزرائيل فلم يعدها وأخذ منها فقال تعالى أما استعازت بي منك قال بلى قال فهلا رحمتها كصاحبيك قال يارب ضاعتك أولى من طاعتها قال اذهب فأنت ملك الموت سلطتك على قبض أرواحهم فبكى فقال مايبيك قال يارب أنت تخلق أنبياء وأصفياء ورسلًا ولم تخلق لهم أكره من الموت فاذا عرفوني أبغضوني قال تعالى سأجعل للموت أسبابا ينسبون إليه ولا يذكرونك تخلق الأوجاع وسائر الخوف وأخرج الحلبي في سيرته عن أبي ذر رفعه لما أسرى بي مررت بملك الموت سرير من نور إحدى رجليه بالشرق والآخرى بالمغرب وبين يديه لوح ينظر فيه والدنيا كلها بين عليه والخلق بين ركبتيه ويده تبلغ المشرق والمغرب قلت يا جبريل من هذا قال عزرائيل تقدم عليه فسلم فتقدمت فسلمت عليه قال وعليك السلام يا أحمد ما فعل ابن عمك علي فقالت أتعرفه قال وكيف لا أعرفه وقد وكلني الله بقبض أرواح الخلائق خلا روحك وروحه فان الله يتوفاكم بمشيته ه وفي رواية أخرى أن جبريل قال لملك الموت ألا تسلم على محمد نبي الرحمة فسلم عليه وقال ابشر فما رايت الخير كله إلا فيك وفي امتك فقر عيناً وطب نفساً وورد أن الله تعالى هو الذي يتولى قبض روح من

الدنيا بين عينيه والخلق بين ركبتيه ويده تبلغ المشرق والمغرب فمن كان بهذه الصفة لا يستغرب فيه ذلك (قوله) واسمه عزرائيل الخ هذا هو المعروف عندهم ويدل له ما ذكرش من حديث الزهري وما أخرجه الحلبي في سيرته وأما قوله وقيل عبد الجبار فلا يخالف ما قبله لما قاله الجزولي أن معنى عزرائيل بالعربية عبد الجبار كما نبه عليه الصعدي على أبي الحسن فالأولى لش أن يقول ومعناه عبد الجبار كما عبر به بعضهم وفي شرح المراصد قال بعضهم اسمه عبيد الله وليس اسمه عزرائيل لأنه لم يوجد هذا اللفظ في الكتاب والسنة إلا أنه لم يذكر له مستند ه يعني فيقال له هذا اللفظ الذي ذكرت أنت أيضاً لم يوجد في كتاب ولا سنة (قوله) ولم تخلق لهم الخ يعني في حالة الصحة وأما عند الاحتضار فالمؤمن يحب لقاء الله تعالى روى البخاري عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقال بعض أزواجه إننا لنكره الموت فقال ليس ذاك ولكن المؤمن إذا حضرته الموت بشر برضوان الله وكراماته فليس شيء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله فأحب الله لقاءه والكافر إذا احتضر بشر بعذاب الله وعقوبته فليس شيء أكره إليه مما أمامه فكره لقاء الله فكره الله لقاءه ه وقال تعالى : لهم البشري في الحياة الدنيا . قال عطاء عند الموت تأتيهم الملائكة بالرحمة والبشري (فائدة) مما يسهل الموت وما بعده ما ذكره سي وغيره من صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب يقرأ فيها بعد الفاتحة سورة الزلزلة خمس عشر مرات ه ذكره شراح الجوهرة ومن ذلك أيضاً مجيء الموت والعبد على عمل صالح ومداومة السواك (قوله) وورد أن الله تعالى الخ . قد نظم عج الثلاثة بقوله :



يقرا دبر كل مكتوبة آية الكرسي وغريق البحر وأهل الجوع والخنول في الدنيا . ومنها سؤال القبر روى

أن الذي يقبض روح من قرا بعد صلاة فرضه بلا مرا  
آية كرسي هو الله المجيد كذا غريق البحر فافهم بارشيد  
ومن يجوع في حياته على وجه أتى في حديث معتلا

والمراد بالحديث المعتل ما روى عن أبي هريرة رفعه أهل الجوع في الدنيا الذين يقبض الله أرواحهم  
الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا شهدوا لم يعرفوا أخفاء في الدنيا معروفون في السماء إذا رآهم الجاهل  
ظن بهم سقما وما بهم سقم إلا الخوف من الله تعالى يستظلون يوم القيامة بظل الله يوم لا ظل له إلا ظله أخرجه  
الديلمي والطبراني في الكبير وفي إسناده بشر بن تميم وهو متروك نقله جس على الرسالة وقال وقول أبي  
الحسن وتول قبض أرواحنا يدك المراد خطفتها بالتجلى والاستغراق في الشهود وسلب الشعور  
بالغير (قوله) وأهل الجوع والخنول الخ ظاهر كلامه وكلام جس وعج أن هذا نوع واحد وهو ظاهر  
الحديث أيضاً حيث وصفتهم بالجوع أولاً وبالخنول ثانياً والغالب على من بلغ به الخنول إلى تلك  
الأوصاف المذكورة في الحديث الجوع والثقل من الدنيا ويزاد على هذه الثلاثة روح النبي صلى الله  
عليه وسلم وروح سيدنا علي لما ذكره ش فالجموع خمسة وبعضهم عددهم ستة بزيادة أهل الخنول وذيل  
آيات عج بقوله :

وزد علياً ومحمداً ومن يكن ذا خنول أيضاً فاعلمن

وقد علمت مافيه ولو أبدل صاحب الخنول بروح عزرائيل على أحد القولين لا صاب والله أعلم  
(قوله) ومنها سؤال القبر الخ أي من الجائزات التي أخبر الشرع بها فيجب الإيمان بها قال تعالى  
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية . ففي البخاري عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول  
الله ﷺ قال . المسلم إذا سئل في القبر ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك  
قوله تعالى . يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية ووردت بذلك أحاديث كثيرة منها ما ذكره  
ش قال السيوطي في التثيت .

إعلم هداك الله للرشاد	موقفاً لطرق السداد
أن الذي عليه أهل السنة	لحجج أمضى من الأُسنة
أن سؤال الملسكين من قبر	حق والإيمان به فرض شهر
أتى به القرآن بالإشارة	وواقعت آياته الأثرارة
تواترت به الأحاديث التي	قد بلغت سبعين عند العدة
والآية السؤال فيها كائن	يثبت الله الذين آمنوا

الشيخان عن انس رفعه ان العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه . أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له

فن أنكره فهو مبتدع كما أشار إليه أيضاً بقوله :

ولما المنكر للسؤال ذور ابتداء وذو اعتزال

وقال سيدى عج :

ومنكر فتنة قبر والسؤال مبتدع وليس مرتدا بحال

ولكن إذا صمم على ذلك ولم يثب ضرب أدبا كما نص عليه ابن الحاج (قوله) وتولى عنه أصحابه الخ  
يعنى أن السؤال يكون بعد تمام الدفن وانصرف الناس وفي الحديث أنه ليسمع قرع نعالهم فينبغى أن  
يكون الثقلين في ذلك الوقت وفي النووى يستحب أن يقعد عند القبر بعد الفراغ قدر ما ينجر جزور  
ويقسم لحمها لاثر ورد في ذلك ه ولعله أراد بذلك ماورد عن سيدنا معاوية رضى الله عنه أنه أوصى  
أن يفعل به ذلك عند موته والذي جرى به عمل الناس بعد تمام الدفن والقراءة وانصراف الناس كما  
مر ثم ان الجمهور ذهبوا إلى أن الروح تعاد لجميع البدن وقال ابن حجر إلى نصفه الأعلى وقيل تكرر  
الروح بين الجسد والكفن وقد جاءت الأحاديث بكل ذلك وقيل السؤال للروح دون الجسد والمقصود  
الايان بذلك وأما الكيفية فمركولة إليه تعالى قال في التثبيت .

إذا تولى الناس من بعد الدفن ردت عليه روحه إلى البدن .

وكله يحى لدى الجمهور لاجزؤه لظاهر المأثور

ويرد عليه من الحواس ما يتوقف عليه فهم الخطاب ورد الجواب وقال سيدنا عمر للنبي ﷺ لما سمع  
شأن السؤال أيكون معى عقلى حيثئذ قال نعم فقال إذن أ كفيكم بما فقال صلى الله عليه وسلم إن  
عمر لموفق ويأتى لش ما أجاب به ويسأل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أ كاتمه السباع أو نحو ذلك  
قال في التثبيت .

ويخلق الله الحياة في الذى تفرقت أجزاؤه أو بعض ذى

ثم يوجه السؤال دون مين نص على ذلك امام الحرمين

وقد حكى في شرحه الجزولى .

في ذلك خلف عن ذى العقول . قليل إن كل جزء يجمع

وقيل يحى منه جزء يسمع أو جزء قلب أو دماغ جملا

وقيل بل في كل عضو دخلا روح له حيثئذ على حده

فهذه مذاهب معدده .



وقال في ترجمة سؤال من لم يقبر .

من تأكل السباع والأطيار يسأل حين يحصل القرار  
في جوفها من غير ما يجاز نص عليه هكذا البزاز  
ومن بتابوت وشبه جلا مدة أيام لكي ما ينقلا  
فذاك لا يسأل مالم يدفن كذاك ابداه بنص بين  
ويشال الفريق في البحار حين يغيب نص نيكسار (١) هـ

( قوله ) أتاه ملكان النخ أما اسمهما فيأتى عند ش وأما صفتها فقال القاشاني وغيره ورد في حديث  
أنهما أسودان أزرقان صوتهما كالرعد العاصف بصرهما كالبرق الخاطف يجران شعورهما  
وأنيابهما كالصياصي يخرج لهب النار من فمهما يمسحان الأرض بشعورهما ويحفران الأرض بأظفارهما  
مع كل واحد منهما عمود من حديد لو اجتمع أهل السموات والأرض ما حركوه هـ وأشار إلى هذا  
السيوطي في التثيت وإنما جعلهما الله في هذه الصورة امتحانا لعباده فتظهر كرامات المؤمنين ويفتضح  
الكافر والمنافق وقد صرح أئمتنا بتأديب من قال لغضبان مثلا وجهك وجه نكير ومنكر لما فيه من شائبة  
التنقيص للملائكة ولا يلزم من خالفهما كذلك لحكمة جواز تعرضنا لهما بما يقتضي التنقيص ( قوله )  
فيعتقدان النخ فيه دليل على حلول الروح فيه خلافا لمن أنكر ذلك وهل في جميعه أوفى جزئه تقدم ما فيه  
قال ابن أبي شريف ويجوز إعادة الحياة في جزء ووقوع السؤال على وجه لا يشاهد وأحوال البرزخ  
لا تقاس بأحوال هذه الدار كما روح النائم تشاهد في عالم الخيال أشياء لا يشاهدها اليقظان الذي يجنبه  
( قوله ) فيقولان النخ قال القرطبي جاء في رواية سؤال ملكين وفي أخرى ملك واحد ولا تعارض  
لأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص ثم قال ويحتمل أن يأتي الاثنان والسائل أحدهما فتحمل  
رواية الواحد على هذا قال السيوطي في شرح الصدور وهذا الثاني هو الصواب لأن ذكر المالكين  
هو الموجود في غالب الأحاديث هـ واختلف هل السؤال والجواب باللسان العربي أو بغيره ظاهر الأحاديث  
الأول وأقوى البلقيني الثاني قال في التثيت .

ومن غريب ما ترى العينان أن سؤال القبر بالسريان  
أقوى به شيخنا البلقيني ولم أره لغيره بعيني

وما قاله البلقيني هو الذي في الأبريز عن سيدي عبدالعزيز قلل لأن السريانية هي لغة الأرواح والملائكة  
والمجيب عن السؤال الأرواح والروح إذا زال عنها حجاب الذات عادت لحالها الأول فالملائكة  
يقولان له بالسريانية مرز هو فكانه قيل له المكونات كلها والأنبياء والملائكة والكتب والجنة وجميع

(١) أي نص عليه شمس الدين النيكسار بفتح النون وسكون الياء وفتح الكاف هـ مؤلف .

ما كنت تقول في هذا النبي محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك

الخيرات والشياطين وسائر الشرور هل هو تعالى خالقها أو غيره فالؤمن يجيبها بقوله مراد أوزير هو فكانه يقول جميع المكونات ونبينا الذي هو حق وسائر الأنبياء الذين هم حق وعذاب جهنم الذي هو حق وكل شر الذي هو حق هو تعالى خالقها ومتصرف فيها وحده لا معاند له ولا شريك ولا راد لحكمه فيقولون له ناصر ومعناه نور إيمانك الساكن في ذلك صحيح حق مطابق لاشك فيه فهو قريب من قوله في الحديث ثم صالحاً قد علمنا أنك لمؤمن ومن حكم اختيار السريانية أن اللغات كلها مطلوبة بالنسبة إليها لأن الكلام في غيرها يتركب من الكلمات وفيها يتركب من الحروف فكل حرف يدل على معنى مفيد فإذا جمع مع حرف آخر حصلت الفائدة وهي التي لا يتكلم بها أهل الديوان من الأولياء لاختصارها وجمعها المعاني الكثيرة وهي لغة أهل الجنة ولما نزل آدم منها كان يتكلم بها مع زوجته وأولاده قاله سيدي عبد العزيز قال ابن المبارك ولا يرد عليه أحبوا العرب لثلاث فاني عربي والقرآن عربي وكلام أهل الجنة عربي فان العقيلي قال لأصل له وعده ابن الجوزي في الموضوعات وسألت عنه الشيخ رضى الله عنه فقال ليس بصحيح وسأله أيضاً هل تبلغ لغة العرب السريانية في الاختصار وجمع المعاني الكثيرة فقال لا يبلغها في ذلك إلا ما في القرآن فان لغة العرب إذا جمعت المعاني التي في السريانية وكانت بلفظ العرب كانت أعذب وأحسن قلت وهذا من وجود إعجاز القرآن كما ذكره العلماء لأنه لا يقدر على ذلك إلا الله تعالى العالم بالأسرار القادر على كل شيء (قوله) ما كنت تقول الخ ويأتي في رواية أبي داود من ربك ومادينك قال القوطي : اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك يختلف باختلاف الأشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها ويحتمل أن يكون الاختصار على البعض من بعض الرواة وأتى به غيره تماماً قال السيوطي وهو الصواب لاتفاق أكثر الأحاديث عاينه نعم يؤخذ منها خصوصاً من رواية أبي داود عن أنس فما يسأله عن شيء بعدها ولفظ ابن مردويه فما يسأل عن شيء غيرها انه لا يسأل عن شيء من التكايفات غير الاعتماد وعند البيهقي من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى . يثبت الله الذين آمنوا الآية قال الشهادة يسألون عنها في قبورهم قيل لعكرمة ما هو قال عن الايمان وأمر التوحيد قال في الثبوت .

وليس عن غير اعتقاد يسأل أتى بهذا خبر مفصل

وقال أيضاً في الأمر بتعلم الجواب .

فكانت الانتصار توصي المحتضر ومن يميز عن غلام ذي بصر

تقول إذا ما سألك فقل ولا تكن بالحق في المزلزل

الله ربي ديني الاسلام محمد نبينا الامام



من النار قد أبد لك الله به مقعداً في الجنة فيراهما جميعاً وأما الكافر والمنافق فيقول لأدري كيف أقول ما يقول الناس فيقال له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطرقة من حديد فيصيح منها صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وعند أبي داود فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله ودينى الاسلام والرجل المبغوث رسول الله ويقول الكافر فى الثلاث لأدري وللحاكم وغيره عن أبي هريرة رفعه ان المؤمن تكون الصلاة عند راسه والزكاة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل الخير والمعروف والاحسان للناس عند رجله فيؤتى من قبل رأسه فتقول الصلاة ليس من قبلى مدخل ومن يمينه فتقول الزكاة كذلك ومن شماله فيقول الصوم كذلك ومن عند رجله فيقول الخير ومن معه كذلك فيقال له اجلس فيجلس وقد مثلت له الشمس قرينة من الغروب فيقال اخبرنا عما نسألك فيقول دعانى اصلى فيقال

وفى رواية أنه يسأل فى المجلس الواحد ثلاث مرات وباقي الروايات ساكتة عن ذلك فيحمل المطلق على المقيد أو يقال أن يختلف ذلك بحسب الأشخاص أيضاً والاول ظاهر قول السيوطى .

وكرر سؤاله فى المجلس ثلاث مرات فلا تأنس

وروى الامام أحمد فى الزهد عن طلوس بن كيسان أن الموتى يفتنون فى قبورهم سبعاى سبعة أيام فكانوا يستحبون أن يطعم عنهم فى تلك الايام السبع وذكره فى التثيت أيضاً ومن أراد الاتساع فى مسألة السؤال وما يتعلق به فعليه بالتثيت وشرحه للعلامة الفاسى وقال الامام الغزالى ان الميت من حين يوضع فى النعش يوقف فى أربعين موقفا يسأله ربه تعالى وذكر الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول عن سفيان الثورى انه قال إذا سئل الميت من ربك ترأى له الشيطان يشير الى نفسه أناربك قال الحكيم ويؤيده قوله عليه السلام عند دفن ميت . اللهم أجره من الشيطان . فلو لم يكن للشيطان هناك سبيل ماعدى صلى الله عليه وسلم بذلك وهذه فتنة عظيمة نسأل الله السلامة منها ومن جميع الفتن (قوله) فى هذا النبى اى الحاضر فى الذهن فلا حجة فيه لمن قال بحضوره عليه السلام فى القبر مع الميت فانه لا مستند له (قوله) وأما الكافر الخ فيه دليل للجمهور ان الكافر يسأل خلافا لابن عبد البر فى التمهيد حيث قال إنما يسأل المؤمن والمنافق لا تنسأبه الاسلام فى الظاهر فالسؤال إنما هو لتمييز المؤمنين حقاً من دخل فى حزبهم وليس منهم وأما من لم يتخل بحلية المؤمنين فلا يسأل ويحجب بان سؤال الكافر زيادة فى عقابه لانه يضرب كما ورد وصحح السيوطى ما قاله ابن عبد البر بقوله .

قال ابن عبد البر فيما نقلوا الكافر الصريح ليس يسأل

وإنما السؤال للنفاق منهم كما دل حديث الصادق

والقرطبي خالف وابن القيم والاول الأرجح عندى فافهم

(قوله) وما هذا الرجل الخ يقال على هذه الرواية إنما عبر بهذه العبارة من غير إشعار بالتعظيم زيادة فى

إنك ستفعل فأخبرنا عما نسألك فيقول كذلك ثم يقول في الثالثة عما تسألون فيقال له مات قول في هذا الرجل الذي كان فيكم فيقول انه رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فصدقنا واتبعنا فيقال صدقت على هذا حيث وعليه مت وعليه تبعث إن شاء الله الحديث وعند الترمذي يقال لا أحدهما المنكر ولا آخر النكير ولا بن يونس الشافعي أن ملكي المؤمن يقال لها مبشر وبشير وليس السؤال عاما لكل احد فلا يسأل

الفتنة لتمييز الصادق في إيمانه من غيره فالأول يجب والثاني يقول لو كان لهذا الرجل من القدر الذي يدعيه في رسالته لما عبر عنه بهذه العبارة وح يقول لا أدري (قوله) منكر أي بفتح الكاف اسم مفعول من قولك أنكرت الأمر لأن الميت ينكر صفته وصورته والثاني قيل بمعنى فاعل لأنه ينكر فعل الميت العاصي وقال الحكيم الترمذي سيما بذلك لأن خلقهما لا يشبه خلق الآدمي ولا خلق الملائكة ولا البهائم ولا الطيور بل هما خلق بديع ليس في خلقهما أنس ه وما تقدم من أن منكر بفتح الكاف قال ابن حجر في فتاويه الحديثية اتفقا ونحوه قول السيوطي في التثيت .

وضبط منكر بفتح الكاف ولست أدري فيه من خلاف

قال شارحه وقد نص على هذا خلق لا يحصون عددا ه وقال شيخنا المحشى بعد نقل كلام ابن حجر وفيه نظر بل هو الراجح في الرواية وهناك رواية أخرى بكسر الكاف ذكرها بعضهم ومعناه أنه ينكر ما قاله الكافر والمنافق ه بنح وانظر كيف يعترض كلام هؤلاء الحفاظ بدعوى رواية مجهول لم تعرف لاهي ولا راويها (قوله) لا بن يونس الخ هو تاج الدين عبدالرحيم بن محمد بن يونس الشافعي وليس هو ابن يونس المالكي لكن قال السيوطي في التثيت إنه لم يقف على أثر في ذلك وارد عن النبي ﷺ ه وقال الشيخ زروق الجزم بما قاله ابن يونس يحتاج الى توقف صحيح فالواجب اعتقاد سؤال الملكين وترك ماسوى ذلك لعلم الله تعالى ه والجمهور على أنهما إثنان لا يختلفان بالنسبة للمؤمن وغيره إلا أنهما يرققان بالمؤمن الطائع دون غيره وروى أبو نعيم في الحلية من مرسل ضمرة فتان القبر أربعة فزادنا كور ورومان وذكر بعض المفسرين عن مقاتل أن المؤمن إذا مات بعث الله إليه ملكا يقال له رومان فيدخل قبره ويقول له يأتيك ملكان أسودان يسألانك من ربك وما دينك فأجبهما بما كنت عليه في حياتك ه لكن حديث ضمرة مرسل وضعيف كما في التثيت (قوله) وليس الخ قال أبو القاسم السعدي في كتاب الروح ورد في الأخبار الصحاح أن بعض الموتى لاتألم فتنة القبر وذلك على ثلاثة أوجه مضاف إلى عمل ومضاف إلى حال بلاء نزل بالميت ومضاف إلى زمان ه ويعنى بالمضاف إلى عمل كقارى سورة الملك والمرايط وبما بعده شهيد المعترك وبالثالث من مات يوم الجمعة أو ليلتها وذكر السيوطي في التثيت من ذلك سبعة أنواع شهيد المعترك ومن مات في الرباط ومن مات بالطاعون والصديق أي الذي صدق الله في ظاهره وباطنه ومن مات قبل البلوغ والميت ليلة الجمعة أو يومها ومن



شهيد المعترك وعمم القرطبي ذلك في جميع الشهداء كالمبطون والغريق وذى الطاعون وكذا لا يسأل الميت حال الرباط والميت ليلة الجمعة أو يومها وقارئ سورة الملك كل ليلة وزاد بعضهم السجدة . ومن قرائى مرض

يقرأ عند النوم كل ليلة سورة تبارك ونظم بعض شيوخنا هؤلاء السبعة بقوله .

مرابط كذا شهيد مطعون طفل صديق كلهم لا يسألون  
كذلك من يقرأ كل ليلة تبارك الملك وميت الجمعة

ويأتى زيادة عليهم ( قوله ) فلا يسأل الخ أى لقوله صلى الله عليه وسلم كفى بيارقة السيوف على رأسه فتنة ( قوله ) وعمم القرطبي الخ أى لما رواه ابن ماجه من حديث أبى هريرة مرفوعا من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتنة القبر وغدى أى ربح عليه برزقه من الجنة قال القرطبي فى تذكرته هذا عام فى جميع الأمراض وقال الثعالبي بقاؤه على عمومته أصوب لأن الأصل العموم وفضل الله عظيم ( قوله ) كالمبطون أى من مات بداء البطن أى انطلاقه روى الترمذى مرفوعا من قتله بطنه لم يعذب فى قبره وقوله والغريق أى فى بحر أو نهر مثلا وكذا الحريق أى من مات بالنار والنفساء فى الجامع الصغير الشهداء سبع سوى القتل فى سبيل الله المقتول فى سبيل الله شهيد والمطعون شهيد والغريق شهيد وصاحب ذات الجنب شهيد والمبطون شهيد وصاحب الحريق شهيد والذى يموت تحت الهدم شهيد والمرأة تموت بجمع أى مع شئ بجموع فى بطنها والمراد الولادة بأن تموت بسببها وذكر العزى فى شرحه عددًا من الشهداء وللعلامة سيدى عبد الرزاق العثماني منظومة فى الشهداء ( قوله ) والمطعون أى من مات بالطاعون وهو ورم ينشأ من هيجان الدم سببه طعن الجن كما ورد فى الحديث وأما الوباء فهو فساد جواهر الهواء وهو ملحق بشهيد المعترك أيضا أخرج البخارى عن عائشة رضى الله عنها أنها سألت النبى ﷺ عن الطاعون فقال كان عذابا بعثه الله على من شاء من عباده فجعله الله رحمة للؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث فى بلده صابرا يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل اجر شهيد ( قوله ) الميت حال الرباط الخ الرباط عبارة عن إقامة الانسان فى ثغر يتوقع فيه هجوم العدو بنية الجهاد وحراسة المسلمين فى صحيح مسلم عن سلمان مرفوعا رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات أجرى عليه عمله الذى يعمل وأجرى عليه رزقه وامن الفتان ( قوله ) والميت ليلة الخ روى الترمذى عن عبد الله بن عمر مرفوعا ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله من فتنة القبر إلا ان الطحاوى فى مشكل الآثار ضعفه للجهل ببعض رواية حيث لم يسم ( قوله ) وقارئ سورة الملك روى النسائي من حديث بن مسعود من قرأ تبارك الذى بيده الملك كل ليلة منعه الله بهامن عذاب القبر وروى الترمذى مرفوعا من قراها كل ليلة جاءت تجادل عن صاحبها وقوله وزاد بعضهم أى زاد بعض الرواة مع الملك سورة السجدة يشير لما رواه الحاكم عن خالد بن معدان مرفوعا ألم تنزل وتبارك الذى بيده الملك

موته سورة الاخلاص والاطفال على الراجح والملقن لأن في حديث التلقين ان الملكين يقولان

تجادل كل واحدة منهما عن صاحبها في القبر تقول اللهم إن كنت من كتابك فشغني فيه وإن لم أكن من كتابك فاعني منه وإنها تكون كالطائر تجعل جناحها عليه وتشفع له وتمنعه من عذاب القبر فينبغي الجمع بينهما (قوله) سورة الاخلاص الخ روى الطبراني من حديث عبد الله بن الشخير مرفوعاً من قرأ قل هو الله أحد من مرضه الذي يموت فيه لم يفتن في قبره وأمن ضغطة القبر وحملته الملائكة يوم القيامة بكفها حتى تجيزه الصراط (قوله) والاطفال على الراجح أي لأنه هو الذي جزم به النسخي وصرح به الزركني وأقوى به ابن حجر لما سئل عن ذلك فقال الذي يظهر اختصاص السؤال بما يكون مكلفاً واحتجوا بأن أطفال المؤمنين ليس عليهم حساب ولا عقاب فكذلك لا يسألون وبأن السؤال إنما يكون لمن عقل الرسول والمرسل فيسأل هل آمن وأطاع أم لا وقيل يسألون ويكمل الله عقولهم ليعرفوا منزلتهم ويأبهون الجواب إكراماً وقال به جماعة من الصحابة والتابعين وبعض المالكية واليساري والبراز من الحنفية وابن فورك من الشافعية وهو أحد قولي للحنابلة واحتجوا بما أخرجه ابن جرير في تفسيره عن جوير قال مات ابن للضحاك بن مزاحم من ستة أيام فقال إذا وضعت ابني في لحده فابرز وجهه وحل عقده فإن ابني مجلس ومسؤل فقلت عما يسأل قال عن الميثاق الذي أقربه في صلب آدم عليه السلام واختاف في أطفال المشركين أيضاً هل يسألون أولاً وتوقف في ذلك أبو حنيفة (قوله) والملقن الخ ذكر عبد الحق الأشبيلي في كتابه العاقبة عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ إذا مات أحدكم فسويم التراب عليه فليقم أحدكم على رأس قبره ويقول يا فلان بن فلانة فإنه يسمع ولا يجيب ثم ليقل يا فلان بن فلانة فإنه يستوى قاعداً ثم ليقل يا فلان بن فلانة الثالثة فإنه يقول ارشدني يرحمك الله ولكنكم لا تسمعون فيقول أذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأنت رضىت بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد نبياً وبالقرآن إماماً فإنه منكراً ونكيراً يتأخر كل واحد منهما ويقول انطلق. بنما يقعدان عند هذا وقد لقن حجة ويكون الله تعالى حجيجهما دونه فقال رجل يا رسول الله فإن لم يعرف أمه قال بنسبه إلى أمه حواء (قوله) قيل والصديق الخ حكاه بقيل لما ذكره بعدوه الذي صدق الله في القول والعمل والحال ظاهر أو باطن فالصادق هو الملازم للصدق والصديق الكثير الصدق قال القرطبي في تذكرته إذا كان الشهيد لا يفتن فالصديق أولى لأنه أجل قدراً وقال الحكم في نواذر الاصول الشهداء يعجل لهم اللقاء ويحييهم قبل نفخة الصور ويكلمهم كفاحاً وليس لغيرهم هذه الدرجة إلا للصديقين فهم أجدر بذلك لبذلهم نفوسهم لله تعالى أعمارهم والشهيد بذلها في طاعة الله ساعة قال السيوطي ومن هنا يقطع باتفاقه عن رسول الله وانبياؤه لكن بحث فيه بأنه لا مدخل للقياس هنا ولا محال للنظر وإنما الرجوع في ذلك لصاحب الوحي صلى الله عليه وسلم فلا



ما يعقدنا عند هذا وقد لقن حجة قيل والصديق وينافيه ماروي من رؤيا ابن عمر إياه فقال له أتاني الملك فقال من ربك ومن نبيك فقلت ربى الله ونبي محمد وأتينا من ربكما فنظر أحدهما إلى الآخر فقال انه عمر فوليا الثعلبي قال سهل بن عمار رأيت يزيد بن هارون بعد موته فقال أتاني ملكان فظان غليظان فقالا من ربك ومن نبيك فاخذت بلحيتي البيضاء فقلت المثل يقال هذا وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة فذهبا ومنها عذاب القبر لحديث عذاب القبر حق رواه الشيخان وفي التنزيل النار

موجب للقطع لعدم صحته هنا وهذا القياس شبيه بالقياس المركب من المقبولات والمظنونات ويسمى خطابة وهي قضايا يحكم بها العقل حكماً راجحاً مع تجويز تقيضه قاله شارح التثبوت وأما الملائكة فاستظهر الفاكهاني وابن حجر عدم سؤالهم وأما الجن فهم كالأدمنين لأن أدلة الخطاب في سائر التكاليف الشرعية تعمهم وكذلك أدلة السؤال ولا دليل على خروجهم قال في التثبوت قلت وأما الجن فالأدلة تعمهم فيسألون جملة (قوله) وينافى ماروي الخ تبع فيه جس إلا أنه علق الأمر على تقدير ثبوت هذه الرواية وأيضاً الرؤيا لا تثبت حكماً ولا تنفيه أو يكون ذلك إظهار الكرامة لسيدنا عمر وتصديقاً لقوله للنبي صلى الله عليه وسلم أيكون معي عني فقال اذن أضيفهما فهذا نظير نزول بعض الآيات موافقة لقوله رضي الله عنه ومن تتبع الأحاديث والحكايات والمرأى وجد أن أحوال الموتى بالنسبة لأشياء من الأمور الآخرة لا تنضبط في السؤال وغيره والأمراية كيف شاء فعل وزيد على ما عند ش الغريب لما رواه البغوي مرفوعاً من مات غريباً مات شهيداً ووقى فتنة القبر ومن صلى ليلة الجمعة بعد المغرب ركعتين يقرأ في كل ركعة الفاتحة مرة وإذا زلزلت الأرض خمس عشرة مرة هون الله عليه سكرات الموت وأعاده من عذاب القبر ويسر له الجواز على الصراط يوم القيامة روى عن ابن عباس مرفوعاً وتقدمت الإشارة إلى هذا الحديث في الفائدة عند ذكر ملك الموت ثم إن هذا الحديث إنما يكون شاهد لعدم السؤال إذا قلنا إن بين السؤال وعذاب القبر تلازماً ويأتي أن من لا يسأل لا يعذب في قبره وكذا من مات بأحد الحرمين الشريفين زاده بعضهم لما رواه الدارقطني مرفوعاً من مات بأحد الحرمين بعث يوم القيامة من الأمنين قلت وليس بصريح في ذلك وزاد بعضهم من قرأ البسملة متصلة بالفاتحة مرة واحدة فقد روى عمر بن عبد المجيد العيشي حديثاً مسلسلاً يقول كل واحد من رواه بالله العظيم لقد حدثني فلان إلى ميكائيل قال بالله العظيم لقد حدثني اسرافيل وقال قال الله تعالى يا اسرافيل بعزتي وجلالي وجودي وكرمي من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم متصلة بالفاتحة مرة واحدة شهدوا على أني قد غفرت له وقبلت منه الحسنات وتجاوزت عنه السيئات ولا أحرق لسانه بالنار وأجيره من عذاب القبر وعذاب النار وعذاب يوم القيامة والفرع الأكبر (قوله) ومنها عذاب القبر الخ أي من الأمور الجائزة التي أخبر بها الشرع فيجب الإيمان بها عذاب القبر وهو ثابت بالكتاب والسنة وإجماع أهل السنة وأصفي

يعرضون عليها غدوا وعشيا أى فى البرزخ بدليل ويوم تقوم الساعة الآية وورد تفسير معيشة ضنكا بعذاب القبر فى حديث البزار عن أبى هريرة والطبرانى عن ابن مسعود موقوفا وروى الشيخان حديثا

الى القبر نظرا للغالب والافكل ميت اراد الله تعذيبه عذب قبر ام لا كمالو صلب او احرق او اكلته السباع نظير مامر فى السؤال وهو للكفار والمنافقين وعصاة المؤمنين لكن يدوم على الاولين وينقطع على بعض العصاة وهو من خفت جرائمهم فانهم يعذبون بحسبها وقد يرفع عنهم بدعاء او صدقة او زمن معين او غير ذلك كما فى حديث الجريدتين ومن لا يسال فى قبره لا يعذب ايضا ومن عذاب القبر ضغته وهى التقاء حافتيه على الميت ولا ينجو منها أحد ولو صغيراً إلا الا نبياء وفاطمة بنت أسد أم سيدنا على رضى الله عنهما ومن قرأ سورة لا خلاص فى مرضه لكن الكافر والمنافق تضغطته حتى تختلف أضلاعه والمؤمن تضمه ضم الأم الشقيقة إذا غاب عنها ولدها ثم جاء من سفره قال السعد وقد أنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافضة وقالوا إن الميت جمادى لاهياة له فتعذيبه محال واجيب بأنه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الأجزاء أو فى بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولذة النعيم ه وتقدم أن من أنكره فهو مبتدع وليس بمرتد وكما يجب الايمان بعذاب القبر يجب الايمان بنعيمه لأن السمع ورد بهما معا واقتصرش على الاول تبعاً لابن السبكي لأن النصوص الواردة فيه أكثر ولأن أكثر أهل القبور كفار وعصاة فكان التعذيب بالذكر اجدر ومن نعيم القبر توسعته سبعين ذراعاً عرضاً وكذا طولاً وفتح طاقة فيه من الجنة وجعله روضة من رياض الجنة كما ورد إلى غير ذلك (قوله) يعرضون عليها الخ عرضهم عليها هو احراقهم بها كقولهم عرضت الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله أى البرزخ يعنى لافى الآخرة قال فى شرح الكبرى ولا يصح أن يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشي ولقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب فيز بين العذابين ولقوله تعالى أغرقوا فادخلوا ناراً أو الفاء للترتيب باتصال ه والبرزخ هو مقر الأرواح بعد الموت على الصحيح وهو الصور وورد فى الحديث أنه مخلوق عظيم على صفة القرن الدائرة منه قدر السموات والأرض قال سيدى عبدالعزيز الدباغ وفيه ثقب كثقب شفاقة البحر وفى تلك الثقب تكون تلك الأرواح وتلك الثقب ليست فى ظاهره فقط بل له عمق عظيم وهو كله ثقب كما فى ظاهره فلنجعل تلك الثقب بمنزلة الثقب التى فى شهدة النحل مثاله تقريباً نظم شهدة الى مثلها الى عشرين مثلاً ونلصق هذه بهذه حتى يصير المجموع شيئاً واحداً فيصير ظاهر المجموع وباطنه كله ثقب ونفرض الشهد مختوما بغشائه حتى لا يرى ما فى الثقب من العسل ه (قوله) وورد فى تفسير معيشة الخ أى فى قوله تعالى : ومن أعرض عن ذكرى الآية قال الخازن روى عن ابن مسعود وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهم أنهم قالوا هو عذاب القبر قال أبو سعيد يضغط فى القبر حتى تختلف



أنه عليه السلام مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير كان أحدهما لا يستبرىء من بوله وكان الآخر يمشی بالنخلة وروى الطبراني حديث تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه ثم قيل عذاب

أضلاعه وفي بعض المسانيد مرفوعاً يلتم عليه القبر فلا يزال يعذب حتى يبعث وقيل هو الزقوم والضريع والغسلين في النار وقيل هو الحرام والكسب الخبيث وعن ابن عباس هو الشقاو عنه كل ما أعطى العبد فلم يتق فيه فلا خير فيه وهو الضنك في المعيشة وإن قوماً أعرضا عن الحق وكانوا في سعة من الدنيا فكانت معيشتهم ضنكا لأنهم يرون أن الله ليس بمخلف لهم فاشتدت عليهم معيشتهم من سوء ظنهم به بخ وقال سيدي عبدالعزیز الدباغ المراد بالمعيشة الضنك ما يسبق لقلب الكافر من الشعور بما أعد الله له في الآخرة فالكافر لا تمر عليه ساعة الا ويتكرر عليه حاله لما يسبق لقلبه من الوسواس وأقله أن يقول له الملك لست على دين صحيح فهذا الا مر الذي يقذفه الله في قلب الكافر وبه تضيق معيشتهم ولو كانوا أغنياء وملوكا قال صاحب الابريز وهذا في غاية الحسن (قوله) وما يعذبان في كبير أى عندكم وإن كان كبيراً عند الله تعالى ولذا ورد في رواية بعد قوله كبير بلا أى هو كبير عند الله تعالى وتام الحديث ثم أخذ عوداً رطباً أى من جريد النخل فشقه نصفين ثم غرز كل واحد على قبر وقال لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا ه قلت وهذا هو الأصل في وضع الناس الجريد على القبر قال في شرح الكبرى ووردت أخبار بلغت حد الاستفاضة باستعاذته عليه الصلاة والسلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار ثم لم يزل كذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع ونقل عن ضرار وبشر العريسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسائلة ورد الروح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره إلى يوم القيامة وزعم أبو الهذيل من المعتزلة أن من خرج من الدنيا على غير سمى الاسلام يعذب بين النفختين ويسأل إذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر للكافر والفاسق دون المؤمن وأنكر تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع ورد بذلك وقال صالح قفه من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجرى على المؤمنين من غير رد روح الى الجسد وقال الميت يجوز أن يحبس ويتألم وهو خلاف ضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة أن الله تعالى يعذب الموتى في قبورهم ويحدث فيهم الألم وهم لا يشعرون فإذا أحيوا وجدوا الألم ه بخ (قوله) ثم قيل للروح الخ هذا القول نسبة الصعدي على الرسالة لابن حزم وابن هبيرة وهو مخالف لقول جمهور أهل السنة ولذا ضعفه ش بقيل ونسبته لابن حزم تخالف ما ذكره ش عنه أنه ممن يقول على البدن والروح مجرد وقيل عذاب القبر للجسد فقط قال في شرح العقائد وأما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون حياة لأنها ليست شرطاً للادراك وابن الراوندي من أن الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت ليس ضد الحياة بل آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية غير متافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق

القبر للروح فقط وأكثر أهل السنة على أنه للبدن والروح قاله ابن تيمية وهل هو بعد إحياء الميت بجملته وعليه الحلبي أو بعد إحياء أقل جزء تحله الحياة والعقل وعليه إمام الحرمين وابن حزم ومنها أن الأرواح باقية بعد موت البدن خلافاً للفلاسفة لما قوله تعالى : كل نفس ذائقة الموت والذائق لا بد أن يمتي بعد المذوق وقوله : كلا إذا بلغت التراقي الآية إذ صعودها إلى الله صريح في بقائها وقوله ولا تحسبن

فمحصل أن الأقوال ثلاثة قيل للروح فقط وقيل للجسد فقط وقيل للروح والجسد وهو الحق وحكي بعض أهل السنة الاتفاق عليه وبعضهم نسب للجمهور وأما قول ابن الراوندي فموافق لقول أهل السنة في أنه على الروح والبدن وإنما خالفهم في أن الميت لم تفارقه الروح فلا يحتاج إلى ردها (قوله) وهل هو بعد إحياء الخ بقى عليه قول وهو أنه يحى فيه جزء معين وهو نصفه الأعلى إلى الصدر كما مر عن ابن حجر لما سئل عن الميت هل يسأل وهو راقد أو يقعد فاجاب بأنه يقعد وعن الروح هل تنبس بالجثة فاجاب نعم لكن ظاهر الخبر أنها تحل في نصفه الأعلى وتقدم قول السيوطي وكله يحى لدى الجمهور الح وهذه الأقوال متفقة على أن العذاب على الروح والبدن كما هو ظاهر (قوله) ومنها أن الأرواح باقية الخ أى مما يجب اعتقاده لو رود الشرع به بقاء الأرواح بعد فناء الأجساد وقد دل على ذلك أحاديث كثيرة فى البخارى من حديث أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله ﷺ إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على الأعناق فإن كانت سالحة قالت قدمى قدمى وإن كانت غير سالحة قالت يا ويلها أين تذهبى راى يسمع صوتها كل شىء إلا الإنسان ولو سمعها لصعق وفيه أيضاً من حديث ابن عمر قال اطلع النبى ﷺ على أهل القليب فقال هل وجدتم وما وعدكم ربكم حقاً فقل له تدعو أمواتاً فقال ما أتم بأسمع منهم ولكن لا يجيبون وكذلك أحاديث تنعمها وتعذيبها قال البكى اتفق أهل السنة والجماعة على أنها باقية حية ذرا كبحيث تدرك لذتها وألمها وإن اختلفوا فى البدن هل له دخل فى إدراك ذلك أم لا وإنما الخلاف فى فناء عند قيام الساعة كما ذكره ش قال الزناتى فى شرح الرسالة زعم قوم أن الأرواح تبنى ولا وجود لها فى البرزخ حتى يحييها الله تعالى عند إحياء الأجسام وهذا مكابرة لأحاديث رسول الله ﷺ ونبد لنصوصها المتواترة فواظم القرآن فى قوله تعالى : كأنهم يوم يرونها الآية ولا يقرب المبعد من الزمان الأعلى لا بثله لا على المعدوم فيه إذ لا علم عنده به ثم اعلم أنه اختلف الناس فى الروح على فرقتين فرقة أمسكت عن الخوض فى حقيقته ولم يتعرض له إلا بكونه موجزاً وتمسكوا بقوله تعالى . ويسألونك عن الروح الآية ولذا قال الجنيد الروح شىء استأثر الله به فلا يجوز البحث عنه بأكثر من كونه موجزاً وفى جمع الجوامع حقيقة الروح لم يتكلم عليها سيدنا محمد ﷺ فتمسك عنها وفرقة خاضت فيها وأجابوا عن الآية بأن اليهود قالوا إن أجاب عنها فليس بنبي وبأنهم قصدوا التعجيز لأن لفظ الروح يطلق على المعنى المقصود وعلى جبريل وعلى ملك آخر وعلى عيسى وغير ذلك فإن أجابهم بشىء قالوا غير هذا يريد



الذين قتلوا الآية وأحاديث تنعيمها وتعذيبها بعد المفارقة وسلام الزائر على القبور وأنهم يسمعون ويردون ويعلمون بأحوال أهل الدنيا وأن الأرواح تتلاقى وتزاور وهي كثيرة جداً وهل تفنى عند قيام الساعة ثم تعاد توفية بظاهر كل شيء هالك إلا وجهه . كل من عليها فإن أوهى من المستثنى في قوله . إلا من شاء الله قولان حكاهما ابن القيم والسبكي في تفسيره مستغنياً الثاني ومنها عدم فناء عجب الذنب في مسلم مرفوعاً كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة ولأحمد وابن حبان

ثم اختلفت هذه الفرقة في حقيقته على أقوال قال الشيخ زروق يحكى في مسألة الروح سبع مائة قول هـ قال البكي والمتحصل من ذلك لأهل السنة ثلاثة أقوال الأول أنه جسم نوراني لطيف سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في العود إلا خضر أجرى الله العادة بحياة البدن باتصاله به وهذا قول المحققين كالأشعري وإمام الحرمين الثاني أنه جسم لطيف كجسم الإنسان داخل فيه يقابل كل عضو وفيه نظيره في البدن ينمو بنموه وهذا نقل عن ابن حبيب الثالث أنه ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز له تعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه وهو قول الغزالي والراغب والحلي وجماعة من الصوفية هـ وهذا القول مشكل يحتاج إلى بيان وما نقل عن ابن حبيب قال البيهقي على الجوهرة نقله أصبغ عن ابن القاسم عن عبد الرحمن بن خالد ونسبه اللقاني في الجوهرة لمالك فقال :

ولا تخض في الروح إذ ما وردا نص من الشارع لكن وجدنا

لمالك هي صورة كالجسد فحسبك النص بهذا السند

لكن قال ولده في شرحها أي لأهل مذهبه هـ قال الأثير إنما نسب لمالك لاستنادهم في إفهامه إليه هـ وهل النفس والروح متغايران أو مترادفان قولان وتقدم لنا عند قول ظم بشرط العقل الخ إن الروح والنفس والعقل والسر والقلب ألفاظ مترادفة عند بعضهم فانظره قال الشيخ زروق في الحادي عشر من شروح الحكم الصواب في القلب والسر والعقل والروح والنفس الوقف عن ذلك هـ قوله وهل تفنى قال في جمع الجوامع والنفس باقية بعد قتل البدن وفي فنائها عند القيامة تردد قال الشيخ الإمام والأظهر لا تفنى أبداً هـ وأشار له سيدي العربي الفاسي في مراصده بقوله :

والروح بعد الموت تبقى ثم في فنائها عند القيامة ائقني

تردد قال التقي السبكي بقاءها لا ظهر دون شك

فقول ش والسبكي أي تقي الدين والد صاحب جمع الجوامع وتفسيره هو المسمى بالدر النظيم (قوله) ومنها عدم فناء الخ أي من الأمور الجائزة التي أخبر الشرع بها كما مر وليس المراد بعدم فنائها أنه حي وله روح بل المراد ما في الحديث أنه لا يبلى بالتراب وح فلا خصوصية له بهذا بل مثله أجساد الأنبياء

قيل وما هو يارسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشأون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص وقيل يفنى لظاهر كل شيء هالك إلا وجهه والمراد من الحديث أنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كموت ملك الموت بلا ملك الموت أو أنه آخر ما يبلى من الميت ومنها مضاعفة الحسنات بعشر أمثالها كما في الآية

والشهداء ونحوهما مما ورد النص فيه كما يأتي لش عند قول ظم مع بعث قرب : وعجب الذنب بفتح فسكون وباء موحدة وقد تبدل مباح وحكى فيه بعضهم تليث العين فيهما فيكون فيه ست لغات وفي المصباح والعجب وزان فلس من كل دابة ما طمعت عليه الورك من أصل الذنب وهو العصعص ه وفي المختار العجب بالفتح أصل الذنب ه فعنى عجب الذنب ح أصل الذنب فحله من الانسان محل أصل الذنب من ذوات الأربع وبعبارة هو آخر سلسلة الظهر من أسفل وهل بقاءه دون سائر الجسد تعبد أو معقول المعنى جعله الله علامة للملائكة على أنه يحيى كل إنسان بجواهره بأعيانها قولان ويدل للثاني قوله في الحديث منه يركب الخلق وفي رواية منه تنشأون ونقل ابن أبي شريف عن بعضهم أنه بالنسبة إلى جسم الانسان كالبدن بالنسبة إلى النبات ويشير إليه قوله تعالى : كذلك الخروج بعد قوله . وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا به جنات وحب الحصيد إلى قوله وأحيينا به بلدة ميتا ه ورد أن الله تعالى إذا أراد أن يعث عباده انزل من السماء ماء شبيهاً بمنى الرجال فتبت به اجساد بنى آدم إلى أن تكمل ثم ينفخ في الصور فتطير الأرواح إلى الاجساد وأشار سيدى عبد العزيز الدباغ إلى كيفية ذلك قال ان الرياح المخزونة تعمد إلى الأرض لخرابها حتى تصير الأرض في أيدي الرياح كالغربال ونحوه في يد الذي يصير به زرعاً من تراب أو حجر والمصير في الأرض هو عجب الذنب وهو لبنى آدم بمثابة الزريعة فيجمعه الله من أعماق الأرض وقعر البحار ووسط الكهوف وتحت الجبال وحيث ما كان من ذلك اليوم وتسير الجبال ثم تنسف نسفاً من قوة الريح ثم تشق السماء وينزل الماء على عجب الذنب فلا يزال ينمو شيئاً فشيئاً كنمو البطيخ ونحوه ويظهر على وجه الأرض فاذا تم نموه انفتح عن بنى آدم كما تنفتح البيضة عن الفرخ والسرة يومئذ من جهة الظهر ثم يأمر الله الأرواح بالدخول في الاشباح فاذا دخلت فيها استقلت قائمة فانقطعت السرة ويسمع للأرواح دوى وخفقان وأصوات تملأ القلوب رعباً ه بنح وانظر الحيوان غير الآدمى هل هو كذلك أم لا (قوله) وقيل يفنى النخ قائله المزنى وتأويل الأحاديث بما عند ش وقوله أو أنه آخر ما يبلى قال في المختار ويقال إنه أول ما يخلق من الانسان وآخر ما يبلى (قوله) ومنها مضاعفة النخ أى من الامور الجائزة قالى أخبر الشرع بوقوعها قال فى الرسالة وان الله ضاعف لعباده المؤمنين الحسنات قال جس فى شرحها هذا بما اختصت به هذه الامة كرامة لنبيها ﷺ وهو مما يجب اعتقاده لورود الكتاب والسنة به قال تعالى : مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله الآية وقال تعالى . إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب وقال تعالى . من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أى جزاء عشر حسنات وهو المراد بقوله فى آية



أوبخمسة عشر كما في حديث صم يومين ولك ما بقى من الشهر الحسنة بخمسة عشر قاله عبد الله ابن عمرو بن العاصي أو بعشرين أو ثلاثين في حديث من قال لا إله إلا الله كتبت له عشرة ومن قال سبحان الله كتبت له عشرون ومن قال الحمد لله كتبت له ثلاثون ولا ينافي حديث أفضل ما قامته أنا والنبون لا إله

أخرى . فله خير منها . وفي قوله من جاء ولم يقل من عمل إشعار بأن المضاعفة مشروطة بالتحتم على الإيمان وأما السنة فأحاديث منها حديث المعراج هي خمس وهي خمسون الحسنة بعشر أمثالها وأزيد السيئة بمثلها واغفر ومنها حديث الشيخين من هم بحسنة فلم يعملها كتبت عند الله حسنة كاملة وإن هم بها فعلها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة وإن هم بسيئة الخ فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة وإن هم بها فعلها كتبها الله سيئة واحدة وفهم من الحديث أن من العمل الصالح ما لا يضاعف وهو حسنة أهم بالطاعة بدليل مقابلته بقوله وإن عملها كتبها الله عشر حسنات ومن هذا الباب تمنى الخير لمن لا قدرة له عليه فإنه يثاب عليه إذا بلغ مبلغ المهم ويؤخذ منه أيضا ومن قوله تعالى . ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها أن جزاء السيئة مثلها وما يقال أن السيئة تعظم بعظم الزمان والمكان لا ينافيه لأن السيئة في ذلك متعددة لا تنهاك حرمة الزمان والمكان ومن هنا قوله تعالى : يا نساء النبي الآية فإن صدور المعصية من قرابة النبي ﷺ وأهله فيه انتهاك لحرمة الانتساب إليه والتعلق به . وبخ وقوله في الحديث . وإن هم بسيئة فلم يعملها الخ أي إذا كان تركها لله تعالى كما تقدم لش في التوفيق بين الروايتين في أول التنبه وغفل عنه المحشى فذكر هنا سؤالاً وجواباً في ذلك وقول جس أن من العمل الخ ذكر شراح الجوهره شروطاً للحسنات التي تضاعف وهي أن تكون مقبولة أصلية معمولة للعبد أو مافي حكم ذلك كالصدقة على الغير لا المأخوذة في ظلامه مثلاً فخرج بالمقبولة المردودة وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف فلا تضاعف ثانياً وبحث فيه الإيجوري في تقريراته على السجوري بأن تضعيف الحسنة هو أكثر ثوابها بأن يعطى الله تعالى للعبد قدراً من الثواب زاداً على الذي لا يثنى بتلك الطاعة فالخاص بالتضعيف إنما هو مقدار زائد من الثواب وأما الطاعة في نفسها فلم يقع فيها زيادة فقولهم وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف لا يظهر لأنه ليس لنا حسنة حاصلة بالتضعيف أصلاً . وخرج بالمعمولة وما في حكمها الحسنة التي هم بها فكتبت واحدة من غير تضعيف قال الشيخ الأثير كما في شرح صر وورد ما يفيد أنه وإن كان فضل الله لا يجبره . وكذا إذا عزم على معصية ثم تركها لله فله حسنة من غير تضعيف ويقولهم لا المأخوذة الخ أي الحسنة التي يأخذها المظلوم من ظالمه ثم إن التضعيف له مراتب أقلها عشرة وأكثره لانهاية له كما ذكره ش (قوله) في حديث من قال لا إله إلا الله الخ هذا الحديث يؤخذ منه ثلاث مراتب ومراد ش منه الثانية والثالثة وقوله ولا ينافي الخ هذا الجواب عن استشكل جس في شرح الرسالة حيث قال وهذا الحديث يقتضي أن التسبيح والتحميد أفضل من التهليل وانظر ذلك مع ما ورد في فضل التهليل .

إلا الله لأن التسييح والتحميد تهليل وزيادة وورد صم يوما والك ما بقى ذكره ابن العربي أو بخمسين في حديث من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف خمسون حسنة لا أقول الم حرف بل الألف حرف واللام حرف والميم حرف أو بمائة في حديث من قرأ القرآن بوضوء فله بكل حرف خمسون حسنة فان قرأه في صلاة فله بكل حرف مائة حسنة وفي آخر من نمل وزغة بضربة فله مائة حسنة

ثم إن كلام ش هنا صريح في أن الحديث الأول يناقى الثاني وهو خلاف ما يأتي له عند قول ظم وهي أفضل وجوه الذك حيث قال وأما حديث أفضل ما قلته أنا والنيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له رواه في ط ففيه اختصار بدليل زيادة الترمذي له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمحكوم عايه بالافضلية المجموع المشتمل على الهيلة والحمدلة فلا يدل على أفضلية أحدهما على الآخر (قوله) لأن التسييح الخ الذي عند غيره أن الذي فيه تهليل وزيادة هو التحميد وهذا على مذهب من يفضل الحمدلة على الهيلة وقد اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة ذكرناها في تأليفنا على كلمة الشهادة وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك وقد بين الغزالي زيادة الحمد على غيره من الأذكار ونقله المناوي فقال لا يضاعف شيء من الأذكار ما يضاعف الحمد فان النعم كلها من الله تعالى حقيقة وهذه المعرفة بعد التقديس والتوحيد فالمنزلة الأولى التقديس ثم إذا عرف ذاتا مقدسة يعرف أنه لا يقدر إلا واحد وما عداه غير مقدس وهو التوحيد ثم يعلم أن ما في العالم موجود من ذلك الواحد فقط فكل نعمة منه فتقع هذه المعرفة في المرتبة الثالثة وينطوي فيها مع التقديس والتوحيد كمال القدرة والافتقار بالفعل به بنقله في الفوائد المسجلة (قوله) صم يوما ولك ما بقى زاد فيه جس الحسنة بثلاثين (قوله) فأعربه المراد بأعرابه معرفة معاني ألفاظه لا ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقهه ليست بقراءة ولا يثاب عاها قاله السيوطي قالت وهذا في حق من كان قابلا للتعليم ووجد من يعلمه وأما من كان غير قابل للتعليم أولم يجد من يعلمه فيثاب على قراءته وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم مر بالموالي من العجم وهم يقرأون ويلحنون فقال نعم ما تقرأون ومر بالعرب وهم يقرأون ولا يلحنون فقال هكذا أنزل وسيأتي لنا بسطه عند قول ظم وقول لا إله إلا الله في التنبيهات التي ذكرها ش ثم إن السيوطي حمل الأعراب في الحديث على المعرفة وهو أحد معانيه لغة ومن معانيه المناسبة هنا للبيان بأن يبين حروفه ويرتلها ويعطى كل حرف حقه ومنها الحسن بأن يحسن صوته بقراءته كما ورد في الحديث (قوله) لا أقول الم حرف الخ في فتاوى ابن حجر الهيتمي مانصه روى النحاس والخطيب أنه عليه السلام قال . اقرأوا القرآن فانكم توجرون عليه أما إني لا أقول . الم حرف ولكن ألف عشر ولام عشر وميم عشر فتلك ثلاثون رواه الترمذي والحاكم وغيرهما ذكره في مطلب عدد حروف القرآن وإن لقرائه بكل حرف حوراء قلت وهذه الرواية تفسر الرواية التي عند ش وهو ظاهر الحديث ولا فرق بين الم المعودة من



وبضربتين فله خمسون أو بمائتين وخمسين وهو الصلاة في الجماعة أو بخمسة آلاف في الحديث صلاة الرجل في بيته صلاة وصلاته في مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة وفي المسجد الذي يجمع فيه الذي يجمع فيه بخمسمائة صلاة فاضرب الخمسمائة في عشرة أو بمائة ألف وخمسة وعشرين الفا ورد ان الصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة تضرب في عشرة تكون خمسة آلاف تضرب إذا وقعت في جماعة في خمس وعشرين بمائة ألف وخمسة وعشرين الفا أو بمائتي ألف وخمسين الفا ورد الصلاة في مسجد المدينة بألف يضرب في عشر ثم العشرة آلاف في خمسة وعشرين إذا وقعت في الجماعة يخرج العدد المذكور أو بخمسة وعشرين ألف ألف على قول الشافعي الصلاة في مسجد مكة بمائة ألف تضرب

فوائح السورة وغيرها نحو ألم نشرح لأن الحكم على لفظها من غير تقييد (قوله) وبضربتين الخ إنما نقص الأجر عن الضربة الواحدة لما فيه من تعذيب الحيوان لأن المطلوب فيما يقتل أو يذبح الأجر بسرعة ولذلك أمر الشارع في الذبح بتحديد الشفرة وكذا كلما زاد الضرب نقص الأجر كما ورد ومن هنا التعليل يفهم أنها إذا لم تمت من الضربة الأولى مثلاً فينبغي أن تضرب حتى تموت وإن نقص الأجر لأن تركها كذلك سبب في تعذيبها بأشد من الضرب (قوله) في بيته أي منفرداً قال ابن حجر على حديث صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وعلى صلاته في سوقه خمساً وعشرين درجة الحديث مانصه مقتضاه ان الصلاة في المسجد جماعة تزيد على الصلاة في البيت وفي السوق جماعة وفرداً قال ابن دقيق العيد والذي يظهر أن المراد بمقابل الجماعة في المسجد الصلاة في غيره منفرداً لكونه خرج مخرج الغالب في أن من لم يحضر الجماعة صلى منفرداً (قوله) صلاة أي واحدة ولكن الحسنة بعشر أمثالها وقوله في مسجد القبائل أي في المسجد الذي تجتمع فيه القبائل للصلاة جماعة وقوله الذي يجمع فيه قال المناوي بجيم في أوله وشدة الميم مكسورة أي تصلى فيه الجمعة وتنام الحديث وصلاته في المسجد الأقصى بخمسة آلاف صلاة وصلاته في مسجدي هذا بخمسين ألف صلاة وصلاته في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة نسبه في الجامع لابن ماجه عن أنس قال العزيز وإسناده ضعيف لكن الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال بشروطه وقد اشتمل هذا الحديث على خمس مراتب أوست أن اعتبرنا الرتبة الأولى وهي صلاته وحده (قوله) ورد أن الصلاة في بيت المقدس الخ وهو المراد بالمسجد الأقصى في الحديث المتقدم وتقدم أنه قال فيه بخمسة آلاف وأهل هذه الرواية باعتبار ضرب الخمسمائة في عشرة كما عند ش (قوله) وورد الصلاة في مسجد المدينة الخ تقدم في الحديث المذكور أنها بخمسين ألفاً فانظر ذلك (قوله) على قول الشافعي الخ ويدل له الحديث المتقدم وأما على قول غيره بمقتضى كلام الشيخ زروق أنه مثل مسجد المدينة لأنه لما ذكر التضعيف فيه قال وكذلك القول في مسجد مكة لاسيما على قول

في عشرة ثم تضرب إذا وقعت في الجماعة في خمس وعشرين ينتج العدد المذكور أو سبعمائة فصاعداً من غير تحديد : مثل الذين ينفقون أموالهم الآية وجاء رجل بناقة فقال هذه في سبيل الله فقال المصطفى لك بها يوم القيامة سبعمائة ناقة أو بلا حساب إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب ومن الصبر الصوم ولذا جاء الصوم لي وأنا أجزى به فلم يقرر أجره بحساب فهذه ثلاث عشرة مرتبة فإن اعتبرت أصل الصلاة في المساجد الثلاثة بدون الجماعة زدت ثلاثاً أخرى تصير ست عشرة ووهم الشيخ زروق

الشافعي هي بمائة ألف هـ (قوله) أو بسبع مائة فصاعداً الخ مقتضى كلام ابن العربي الذي عند الشيخ زروق أنهما مرتبتان لا مرتبة واحدة لأنه قال الخامسة بسبعمائة لقوله تعالى . مثل الذين الآية ولم يزد فصاعداً ثم قال والسادسة غير مقدرة بشيء إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب وكذلك أجر الصائم الصوم لي الخ (قوله) فهذه ثلاث عشرة مرتبة الخ قلت لا بد من عدما على ترتيبه ليتبين لك الأمر المرتبة الأولى بعشرة الثانية بخمسة عشر الثالثة بعشرين الرابعة بثلاثين الخامسة بخمسين السادسة بمائة لمن قرأ القرآن في الصلاة فله بكل حرف مائة وكذا من قتل وزعة بضربة واحدة السابعة بمائة وخمسين وهي الصلاة في الجماعة الثامنة بخمسة آلاف لمن صلى جماعة في المسجد الذي يجمع فيه التاسعة بمائة ألف وخمسة وعشرين ألفاً لمن صلى في بيت المقدس جماعة العاشرة بمائتي ألف وخمسين ألفاً لمن صلى جماعة في مسجد المدينة الحادية عشر بخمسة وعشرين ألف ألف لمن صلى في مسجد مكة جماعة على قول الشافعي الثانية عشر بسبع مائة فصاعداً من غير تحديد فهذا ما عند ش على ما رأينا في النسخ التي بأيدينا فبقى للعدد الذي ذكره مرتبة ولعلها هي التي ادرجها في قوله بسبع مائة فصاعداً والله اعلم (قوله) زدت ثلاثاً الخ وهي الصلاة في بيت المقدس فذا بخمسة آلاف والصلاة في مسجد المدينة فذا بعشرة آلاف والصلاة في مسجد مكة بمائة ألف تضرب في عشرة بألف ألف لكن المرتبة الأولى من هذه المراتب الثلاث مكررة مع المرتبة الثامنة وهي قوله أوفي بخمسة آلاف في الحديث صلاة الرجل في بيته الخ فتسقط من العدد تبقى مرتبتان تضاف إلى اثني عشرة مرتبة على ما قدمنا تصير أربع عشر مرتبة (قوله) ووهم الشيخ زروق الخ حاصل كلامه أنه نقل عن ابن العربي أن للتضعيف خمس مراتب والحسنة بعشر وبخمسة عشر وبثلاثين واستدل على أن ذلك بحديث صم يوماً وبحديث الأذكار الثلاثة وبخمسين لحديث من قرأ القرآن الخ قال الشيخ زروق . ومن قتل وزعة بضربة فله مائة وبضربتين له خمسون قال ابن العربي والخامسة بسبع مائة لقوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم إلى قوله في كل سنبلة مائة حبة فهذه خمس مراتب للتضعيف المقدر وقال الشيخ زروق بل هي سبع لزيادة العشرين في حديث التسييح والمائة في قتل الوزعة بصرية قال أي ابن العربي والسادسة غير



في عددها سبع عشرة ثم بين ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وما يستحيل وما يجوز وأخبره عن بيان هذه الأقسام في حق الله تعالى لأن معرفة الرسول من حيث هو رسول فرع معرفة

مقدرة شيء : إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب وكذا أجر الصوم هـ بخ فذكر ابن العربي ست مراتب وزاد الشيخ زروق مرتبتين وقال ولم يذكر ابن العربي تضعيف الصلوات وهو من المقدر فاذا صلى قذا بعشرة وفي جماعة بسبع وعشرين أو بخمس وعشرين تضرب في عشرة فتكون بمائتين وخمسين وبيت المقدس قذا بخمس مائة تضرب في عشرة بخمسة آلاف ثم ان ضعفت في الجماعة إلى خمس وعشرين فكما تقدم وفي المدينة بألف تضعف في الجماعة بخمس وعشرين وكذلك القول في مسجد مكة لاسيما على قول الشافعي هي بمائة ألف فتأمل فهذه سبع مراتب زيادة على ما ذكر ابن العربي فالجموع سبع عشرة مرتبة هـ هذا ما وجدناه في نسخة بخط العلم وكذا نسخ المطبعة ثم إن هذا التضعيف لمن أتى بالعبادة مستوفية للشروط والأركان وأما من أتى بها ناقصة فلا يحصل على شيء قاله ابن العربي ويظهر أثر التضعيف بالموازنة (تنبيهان) الأول قال عجمي ذكر الشاذلي في شرح الترغيب والترهيب أن الحكمة في تضعيف الحسنات أنها لا تؤخذ في التبعات لأنها فضل الله تعالى وإنما توفى مظالم العباد من أصول الحسنات فتدفع لهم واحدة وتبقى له تسعة هـ نقله جس في شرح الرسالة وسلمه وانظره مع حديث : أتدرون من المقاس من أمني وفي آخر الحديث فاذا فئت حسناته أخذ من سيئاتهم فطرحت عليه ثم طرح في النار وقد قيل بهذا أيضاً في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ورده ش في مامر بقوله وما اشتهر من أنها لا تؤخذ في التبعات لم يثبت هـ فكذا يقال هنا والذي ذكره أن الذي لا يؤخذ في التبعات هو الايمان كما يدل عليه الأحاديث وقولهم في تعليل ذلك لأنها فضل الله تعالى ليس بظاهر لأن الجميع من فضل الله تعالى بلا استحقاق من العبد والظاهر في حكمة التضعيف أن ذلك مما يقتضيه فضله وجوده وكرمه وغناه عن خلقه فالفقير إذا أهدى للملك والله المثل الأعلى هدية وإن كان مستغنيا عنها فقتضى ملكه وغناه وكرمه أن يضاعف له ثمن هديته أضعافاً كثيرة والله أعلم بحكمه (الثاني) يعلم من أمثلة أنواع المضاعفة أن الأجر ليس على مقدار المشقة في كل حال فان العمل يكون يسيراً ويترتب عليه ثواب عظيم قال الشيخ زروق في عدة المرید الأجر على قدر الاتباع ولو كان على قدر المشقة لزم أن يكون شيء من الأعمال أفضل من الايمان والمعرفة والذكر وهذه أفضل اجماعاً وقوله عليه الصلاة والسلام أجرك على قدر نصبك خاص في خاص فلا يحتاج به هـ ونقل ح عند قول خ كشمس عن ابن الامام أن الله تعالى لم يطلب من عباده المشاق لأن القرب كلها تعظيم وتوقير وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً وإنما يطلب منهم تحصيل المصالح فان لم تحصل الا بمشقة عظم الأجر هـ بخ قلت وعلى هذا يحمل حديث أجرك على قدر نصبك والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى . (يجب للرسول الكرام البيت ) لما فرغ من الكلام على الالهيات شرع يتكلم على النبويات

المرسل فقال يجب للرسول بسكون السين مخففا من ضمها جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوى الألباب من خليقته يزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا

وما يلحق بها من السمعيات كأحكام المعاد وذكر شيئا منها فيما مرفى التنبيه وشيئا منها عند قول ظم .  
 الإيمان جزم بالاله الخ وقد تطلق النبويات على ما يشمل السمعيات فيقال علم الكلام الالهيات ونبويات والمراد بالوجوب في كلامه ما يشمل الشرعى والعقلى لأن وجوب الأمانة والتبليغ شرعى لثبوته بدليل الشرع على المعتمد وأما وجوب الصدق فعلى بناء على أن دلالة المعجزة عقلية وقيل وضعية وقيل عادية كما يأتى واعلم أن ما وجب للرسول يجب للأنبياء إلا التبليغ فإنه خاص بالرسول وح فالصدق والأمانة واجبان للرسول والأنبياء وأما تبليغ الأحكام المتعبد بها فخاص بالرسول لأن النبى لا يبلغ شيئا من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي ليعظم ويحترم لأن سب النبى واذايته كفر فان قلت لا حاجة إلى ذكر غير نبينا ﷺ لأن الإيمان به وبما جاء به يضمن الإيمان بهم قلت فائدة ذلك زيادة البيان الذى يحصل بالتفصيل وهو مطلوب هنا (قوله) فعول أى بمعنى مفعول يجوز استعماله بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمثنى والمجموع ويجوز التثنية والجمع فيجمع على رسل بضمين وإسكان السين لغة قاله فى المصباح (قوله) من الرسالة أى مشتق منها ولما كانت معرفة المشتق منه متقدمة على معرفة المشتق قدم ش تعريف الرسالة على تعريف الرسول فقال وهو سفارة الخ وهذا التعريف أصله للسعد فى شرح النسفية وهو تعريف للرسالة شرعا وأما فى اللغة فهى أعم من ذلك قال فى المصباح قبل ما مر عنه وأرسات رسولا بعثته برسالة يؤديها فهو فعول بمعنى مفعول الخ وفيه أيضا سفرة بين القوم اسفر سفارة بالكسر اصلحت فانا سافرو سفير وقيل للوكيل ونحوه سفير والجمع سفراء وكأنه مأخوذ من قولهم سفرت الشىء سفرا من باب ضرب إذا كشفته وأوضحته لأنه يوضح ما ينوب فيه ويكشفه والمراد بالعبد الإنسان لأن المقصود تعريف الرسالة فى العرف العام وهى خاصة به كما يأتى عند ش ولذا صرح به فى التعريف (قوله) ذوى الألباب أى العقول وخصهم بالذكر لأنهم المقصود الأعم من الرسالة ولا أجل قوله يزيح بها عنهم الخ والمراد جنس العقلاء فدخل الصبيان قبل بلوغهم لأنه مرسل اليهم بنحو المندوبات (قوله) يزيح الخ قال فى المصباح زاح الشىء عن موضعه يزوح زوحا من باب قال ويزيح زيحان باب سارتجى وقد يستعمل متعديا بنفسه فيقال زحته والأكثر أن يتعدى بالهمز فيقال أزحته (قوله) والرسول الخ هذا التعريف مأخوذ من كلام السعد أيضا فى أول شرحه على العقائد ونصه والرسول إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى أعم وأوضح منه قول سى فى شرح صغرى الصغرى هو إنسان بعثه الله إلى عبده وإيمانه ليبلغهم عنه أحكامه التكليفية والوضعية وما يتبعها من وعد ووعيد ونحوه وهل شرطه أن يكون له كتاب جديد أو شرع مخصوص أو نسخ لشرع



والآخرة والرسول انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه وقيل وله كتاب أو نسخ لبعض شريعة من

من قبله أو لا يشترط فيه شئ من ذلك اقوال (قوله) أوحى اليه أى ابتداء أو بعد الإيماء لمن قبله بدليل انه تعالى نص على ان اسماعيل أوحى اليه بقوله . وأوحينا إلى ابراهيم واسماعيل وانه رسول بقوله واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا مع ان أولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابيهم وكذا يقال فيما بعد موسى من انبياء بني اسرائيل فانهم بعثوا التجديد مانسى من التوراة وبهذا يحجب عن استشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم كما يأتى ويأتى أيضا معنى الوحي عند ش والمراد بالشرع الأحكام التكليفية والوضعية وما يتبعها كما مر قال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى وسواء كان ذلك الشرع المأمور بتبليغه ناسخا لشرع من قبله أو لا كان لذلك الموحى اليه كتاب أم لا فمنطوقه من له الكتاب والنسخ أو الكتاب فقط أو النسخ فقط أو اتفيا ومفهومه ان من لم يوح اليه بشرع ليس برسول بل ولا نبي كما يؤخذ من تعريف النبي وكذا مفهومه ان من له شرع ولم يؤمر بتبليغه ليس برسول بل نبي فقط فهذه ست صور أربعة نبي ورسول وواحدة ليس نبي ولا رسول واحدة نبي فقط ولا تلازم بين تبليغ الشرع ووجود الكتاب لأنه قد يكون التبليغ بلا كتاب كما اذا أوحى الله الى نبي من بني اسرائيل بتبليغ التوراة ولم ينزل عليه كتاب أصلا وكوشع بن نون واسماعيل فانهما امرا بتبليغ الأحكام ولا كتاب لهما كما انه لا تلازم بين تبليغ الشرع ونسخ ما قبله لأن التبليغ قد يكون مع عدم نسخ شريعة من قبله ولا بين الكتاب والوحي بالشرع لوجود الوحي من غير كتاب فيمن هو نبي فقط هـ (قوله) وأمر بتبليغه الخ قال البيضاوى عند قوله تعالى . بلغ ما نزل اليك من ربك المراد ما يتعلق به مصالح العباد وقصد اطلاعهم عليه لا تبليغ كل ما أنزل فان من الأسرار الالهية ما يحرم إفشاؤه هـ (قوله) وقيل وله كتاب أو نسخ الخ صاحب هذا القول يشترط في الرسول بعد الأمر بالتبليغ أحد أمرين إما أن يكون له كتاب أو شريعة ناسخة وأولى إذا اجتمع الأمران وأما إذا اتفيا كما إذا أنزل على نبي من بني اسرائيل بتبليغ أحكام التوراة الذى أنزل على موسى ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن له شريعة ناسخة لشرع موسى فليس برسول وهناك قول ثالث يقول لا بد في الرسول أن يكون له كتاب وشريعة معاً إلا انه لا يشترط فيها أن تكون ناسخة ولا يلزم من كونه له كتاب أن تكون له شريعة لاحتمال أن يكون كله مواعظ واعتراض بأن الكتب قليلة والرسل كثيرون فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب قال الخيالى : اللهم إلا أن يكتب بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويحتمل أن يقال بتكرار نزول الكتاب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا هـ بخ وتقدمت الإشارة إلى الجواب عن هذا الاشكال وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز ان كل رسول مستقل لا بد أن يكون له كتاب وإن هو يد الذى أرسل إلى عاد الأولى

قبله والنبي انسان أوحى اليه بشرع مطلقا فيكون أعم من الرسول على القولين وقيل انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه فيكون مساويا للرسول على القول الأول في الرسول وأعم منه على القول الثاني فيه لزيادة النبي بصدقه على من ليس له كتاب ولا نسخ كيوشع ابن نون واسماعيل هذا حاصل

رسول مستقل بشرعه وله كتاب بخلاف هو الذي أرسل إلى عاد الثانية فإنه مجدد لشرع من قبله فانظره عند الكلام على قوله تعالى : أهلك عاد الأول وعلماء الظاهر رضى الله عنهم لم يذكروا هذا الرسول ولا ما أنزل اليه ويؤخذ من كلام الشيخ رضى الله عنه ان الصواب في عدد الكتب الوقف كالأنياء والرسول والحديث الوارد في ذلك ضعيف لا يحتاج به (قوله) والنبي الخ قال في شرح الكبرى النبوة في اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فأما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبي وهو الخبر ويحتمل أن يكون فعلا بمعنى مفعول أى هو منبأ بالغيوب أو بمعنى فاعل أو مفعول أى هو منبأ بما اطاعه الله عاياه ويصح ترك الهمز في هذين الوجهين تسهيلا وأما في لغة من لم يهمز فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الأرض يقال نبأ الشيء إذا ارتفع فالمعنى على هذا ان النبي مرتفع عن طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى هـ (قوله) مطلقاً أى أمر بتبليغه أم لا قال الشيخ الأثير وعكس بعضهم قال لأن الرسل تكون من الملائكة وظاهر قوله تعالى . وكان رسولا نبياً هـ يعنى لأن الأوصاف العامة لا تأتي بعد الخاصة والتأويل خلاف الظاهر (قوله) فيكون مساويا الخ هذا القول صدر به السعد في المقاصد حيث قال . النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول وقد ينخص بمن خص بشريعة وكتاب قال ع وهى طريقة المشاركة من ترادفهما هـ قال الشيخ الأثير وعليه ظاهر قوله تعالى . وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبي من حيث تعلق الارسال بهما وقيل الرسول من أوحى اليه بواسطة الملك والنبي بالهام او منام وجعل الشعرانى فى اليواقيت والجواهر بينهما عموم ما وخصوصا وجهياً يجتمعان ان خص بأحكام وأمر بتبليغ أحكام قال فان لم يؤمن بتبليغ اصلا فنبى فقط وهذا كله خلاف فى مجرد التسمية من غير كبير فائدة هـ يعنى لأن المقصود الاهم هو الايمان بجميع الأنبياء والرسول تفصيلا فيما علمناه واجمالا فيما لم نعلمه وقد ذكرسى فى شرح الكبرى أقوالا أربعة فى النسبة التى بين النبي والرسول فقيل العموم والخصوص باطلاق وقيل مترادفان على معنى الرسول وقيل بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فى انسان أوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه وينفرد النبي فى انسان أوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه والرسول فى ملك أوحى اليه وبعث الى غير وقيل متباينان فالرسول أصحاب الكتب والشرائع والنبىون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنهم يوحى اليهم هـ واعترض القول الرابع العلامة المنجور قال انظر كيف يصح هذا القول مع أن سيدنا محمداً ﷺ قد وصف فى كتاب الله تعالى بالرسول والنبي وكذا قال تعالى فى كل من موسى واسماعيل عليهما السلام : وكان رسولا نبيا هـ وقال بعض الحواشي ان القول الرابع بمعنى ما قبله لأن التباين



ما للمحلى والحاصل أن من أوحى إليه بشرع فإن أمر بتبليغه وكان له كتاب أو نسخ فرسول ونبي باتفاق وإن أمر بالتبليغ لكن ليس له كتاب ولا نسخ فنبى باتفاق وفي كونه رسولا قولان مشهورهما نعم وإن لم يؤمر بالتبليغ أيضاً فليس رسولا باتفاق وفي كونه نبيا قولان مشهورهما نعم فعلى المشهور فيهما النبى انسان أوحى إليه بشرع مطلقا والرسول انسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه فقولان انسان يخرج عنه الملك لأن المقصود تعريف الرسول فى العرف العام وهو الذى يظهر لعامة الخلق لكونه مبعوثا لارشادهم فلا يعترض طرده بأن الرسول يكون ملكا بدليل قوله تعالى . جاعل الملائكة

فى المفهوم لا ينافى العموم والخصوص ولا يصح حمله على التباين فى الماصدق لأن الله تعالى خاطب الرسول بالنبي فى غير ما آية هـ (قوله) والحاصل الخ هذا تحصيل آخر لكلام المحلى أشار به إلى أن الأقسام ثلاثة القسم الأول ما يتصف بالنبوة والرسالة مع الثاني ما يتصف بالنبوة اتفاقا وبالرسالة على المشهور الثالث ما يتصف بالنبوة فقط على المشهور فيها (قوله) يخرج عنه الملك الخ والحكمة فى عدم ارساله كفاى الجواهر للشعرانى أن الارسال اختبار من الله تعالى وهو إما يكون من بعضهم كما قالوا أبشرا منا واحد اتبعه وقال تعالى لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وأيضا عامة الخلق لا يناسبهم الروحانى المحض كما يشير إليه قوله تعالى لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا هـ وإنما قال يخرج عنه الملك ولم يقل يخرج به لأن الجنس يؤتى به للدخال لا للخارج فاذا لم يقبل شيئا يقال خرج عنه وإنما يشمل الانسان الملك لأن الانسان هو الجسم النامى المحس المتحرك بالارادة الناطق والملائكة ليست اجسام قال الصبان على الملوى قال النعيم كون الناطق مميزاتا للانسان عما سواه انما هو عند من لم يجعله مقولا على غير الحيوان اما عند من يجعله مقولا عليه فلا يكون الناطق فضلا للانسان بالنسبة للملائكة بل بالنسبة لما شاركه فى جنسه فان الملائكة عندهم ليست حيونا لأنها ليست اجساما ولكنها ناطقة هـ ببعض تصرف وقيل عدم حيوانيتهم لعدم نموهم وكالملائكة فى ذلك الجن هـ كلام صب وزاد البيجورى قوله من بنى آدم قال وخرج به الجن والملائكة بناء على أن الانسان مأخوذ من النوس وهو التحريك يقال ناس اذا تحرك فيشمل الجن والملك فيحتاج لاجرائها بما ذكر وما على أنه مأخوذ من الانس فيختص بنى آدم فلا يحتاج لاجرائها هـ (قوله) لأن المقصود الخ اصله للعارف على الصغرى قال المراد تعريف الرسول فى الاصطلاح والعرف العام ولذلك صدره بقوله انسان وإلا فقد قال تعالى . جاعل الملائكة رسلا ويرشد لكون المراد هنا الرسول من البشر ما ذكره من الاعراض البشرية الجائزة فى حقهم مما يختص بالبشر دون الملك على أن الالف واللام أى فى الرسول للعهد والمعهود عند الاطلاق البشر لا الملك وإنما يخطر بالاختار وان كان يطلق عليه الرسول شرعا (قوله) فلا يعترض طرده الخ هذا على مذهب القرافى فى شرح التنقيح حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع لكن مقتضى كلام

رسلا وقوله في جبريل انه لقول رسول كريم لأن الملك وان كان رسولا لغة وشرعا فالرسول العرفي العام المراد تعريفه هنا لا يصدق عليه ويخرج عنه الجن أما على قول الآخر أكثر أن الرسول من الانس خاصة وأن قوله تعالى . يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم معناه من مجموعكم أو من أحدكم فذف المضاف كما قال يخرج منهما الثلوث والمرجان وإنما يخرجان من الملح دون العذب فلا اشكال وإما على ما ذهب اليه الضحاك والكلي وغيرهما من أن الجن بعث إليهم رسل منهم تمسكا بظاهر الآية فلا أن المراد تحديد الرسول في العرف العام كما مر وهو لا يصلق على الجن وقال مجاهد الرسل من الجن رسل الرسل من الانس وهم النذر كالذين استمعوا القرآن فبلغوه قومهم ثم قد ولوا الى

الجمهور خلافة حيث فسروا المطرد بالذي كلما وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح والمنعكس بالذي كلما وجد المعرف بالفتح وجد المعرف بالكسر فمقتضاه أن المطرد المانع والمنعكس الجامع وهذا الثاني هو المراد هنا ولبعضهم .

شرط الجميع العكس الاطراد الجمع والمنع هو المراد

هذا الذي فسر للجمهور والعكس في ذلك من المهجور

( قوله ) ويخرج عنه الجن الخ قال البيجورى على الجوهرة وخرج بالانسان بقية الحيوانات وكفر من قال في كل أمة نذير بمعنى أنه في كل جماعة من الحيوانات رسول وأما قوله تعالى . وإن من أمة إلا خلا فيها نذير فهو في أمم البشر الماضية ( قوله ) من الانس خاصة الخ أى والجن خلاف الانس فهم خارجون من الجنس فى الحد وهو قوله انسان على مامر وهذا معنى قوله فلا اشكال أى ليسوا برسل لا عرفا ولا شرعا بدليل ظاهر الآية وعلى هذا يكون الانسان فى التعريف مأخوذاً من النوس الذى هو التحرك لا من الانس وقوله فلان المراد الخ هذا جواب عما يقال إن التعريف لا يشمل الجن على قول الضحاك والكلي مع أن الرسول يكون منهم وحاصل الجواب مامر فى إيراد المالك ان المراد تحديد الرسول عرفا لا شرعا ولا لغة ( قوله ) وقال مجاهد هذا قول ثالث فى معنى الآية قال الخازن اختلف العلماء فى معنى هذه الآية وهل كان من الجن رسول أم لا فذهب أكثر العلماء إلى أنه لم يكن منهم رسول بل من الانس خاصة وأجابوا عن قوله تعالى منكم ثم ذكر نحو ما عند ش وقال وهذا قول الفراء والزجاج ومذهب جمهور أهل العلم قال الواحدى وعليه دل كلام ابن عباس وذهب قوم إلى أنه أرسل إليهم رسلا منهم قال الضحاك من الجن رسل كما أن من الانس رسل وظاهر الآية يدل على ذلك ويحتمل أن يقال ان كافة الرسل من الانس ولكن الله تعالى يلقي الداعية فى قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام رسول الانس فيخبرون قومهم بما سمعوا وينذرونهم به كما فى قوله تعالى وإذا صرفنا إليك نفراً من الجن الآية وهذا قول مجاهد ونحوه لابن جرير وأبى عبيد موقيل كانت الرسل



قومهم منذرين الآية قال فهذا الاعتبار قيل رسل منكم خطاباً للجن والانس فان قلت هل يحتاج في تعريف النبي والرسول الى زيادة ذكر فيقال انسان ذكر الخ قلت لا يحتاج الى ذلك أما في حد النبي فعند من يرى نبوة نسوة أشهرهن مريم فلا اشكال قال السبكي في الحليات ويشهد لبنوتها ذكرها في

يعثون الى الجن منهم لكن بواسطة رسل الانس ه بخ والقول الاخير قريب مما قبله (قوله) فان قلت هل يحتاج الخ يؤخذ من كلامه انه لا بد من اشتراط الذكورية اتفاقاً الرسول وعلى الراجح في النبي وإنما الكلام في التصريح بها في التعريف لكن الشرط إذا كان قد يخفى أخذه من التعريف فلا أولى ذكره صريحاً والمقصود من التعريف الايضاح وهو أولى من الاختصار عند المتقدمين فلذلك زاده م في ك تبعاً لشيخه المقرئ في إضاءة الدجنة حيث قال :

وهو إنسان ذكر أوحى اليه من لم تكفيه العبر  
وقال بلغ من بعث فيهم حكماً دعوا اليه يقتفيهم  
وان يكن الوحي بحكم قصراً عليه فهو النبي فيما شهراً

وكذا صرح به البيجوري على الجوهرية مع شرط آخر فقال والنبي عرفوه بأنه إنسان ذكر حر من بني آدم سليم عن منفر طبعاً أوحى اليه بشرع فعمل به وان لم يؤمر بتبليغ وأما الرسول فيعرف بما ذكر مع التقيد بقولنا وأمر بتبليغه ه ثم قال وخرج بالذكر الاثنى بناء على انه يقال لها انسان وقيل يقال لها انسانية كما قال القائل :

\* إنسانة فتانه بدر الدجا منها خجل \* وعليه فتكون الاثنى خرجت بانسان وخرج بالحر الرقيق (٢)  
ولا يرد لقمان لأنه لم يكن نبياً بل كان تلميذاً للأنبياء ورد أنه كان تلميذاً لآل ف نبي وخرج بقولنا من بني آدم الجن والملائكة وقدم كلامه في ذلك ثم قال وخرج بالسليم عن المنفر غير السليم عنه كالعمى والبرص والجذام ولا يرد بلاء أيوب وعمى يعقوب لأنه أمر ظاهر وليس حقيقة ه وهذه الشروط ستأتي عند شرح قول ظم يجوز في حقهم كل عرض الخ وجزم هناك باستحالة الانوثة ويأتي لنا إن شاء الله تعالى ما يشهد لذلك من كلام السعد وغيره زيادة على ما هنا فانظره ولا بد (قوله) فلا إشكال اي لأن المقصود دخوله في ذلك القيد يخرجهم فيصير التعريف غير جامع لكن هذا القول إنما يتمشى على القول في النبي وانه إنسان أوحى اليه بشرع مطلقاً مع تسليم أنه أوحى إلى مريم مثلاً بشرع وإن لم تؤمر بالتبليغ لأنها عورة

(١) ط ولكن قال في ق لغة عامية ومعم في شعر كأنه مولد لقد سبنتني في الهوى ملابس الصب الغزلى  
إنسانة الخ إذا زنت عني بها فبالدموع تقتسل .

(٢) ط لأن الرق نقص يستنكف الناس من صاحبه في الاقتداء به ولأنه أثر الكفر في الغالب ولأن الرقيق لا ولاية له على نفسه فكيف تكون له ولاية على غيره

سورة مريم مع الانبياء بمثل اللفظ الذي ذكروا به قال واختلف في نسوة غيرها كحواء وأم موسى وآسية وسارة ولم يصح عندنا في ذلك شيء وعند من ينفي نبوة النساء جملة تخرج من الحند بقولنا أوحى اليه بشرع بقولنا وأمر بتبليغه عند من زاده في حد النبي وسلم أنه أوحى الى النسوة المذكورات بشرع وأما في حد الرسول فهم وان أجمعوا على أنه لم يكن أثى رسولا فتخرج بقولنا وأمر بتبليغه والايحاء قال ابن عرفة هو اسماع الكلام القديم بواسطة ملك وبدونه قال النسفي وفي ارسال

وقع الاجماع على عدم ارسال واحدة مهن (قوله) بمثل اللفظ الخ أى في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم الخ لكن لا شاهد في الآية لأنه لا يلزم من ذكرها بمثل اللفظ الذي ذكروا به نبوتها لأنه ليس بصريح فيها والمطلوب في هذه المسألة القطع والذي صرح به في القرآن وصفها بالصديقة فقط وكذا لا شاهد في ارسال جبريل لها وقوله إنما أنا رسول ربك الآية لأنه لا يستلزم المطلوب الذي هو نبوتها وإن قال به الأشعري وابن وهب وابن الأبياد والقاسي والقرطبي والزجاج (قوله) وعند من ينفي نبوة النساء الخ هذا هو الصواب الذي تشد عليه اليد قال في بدى الأمالى .

وما كانت نيا قط أثى ولا عبد وشخص ذو فعال

أى صاحب افعال قبيحة وقال سيدى عبد العزيز الدباغ لم يجعل الله نبوة في النساء (قوله) بقوله أوحى اليه بشرع أى والنساء لم يوحى اليهن بشرع وهذا هو الصواب دون قوله أو بقولنا وأمر الخ لأنه يقتضى أن النساء أوحى اليهن بشرع وليس كذلك وأما قوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى الآية فهو الهام في جزئية مخصوصة كقوله تعالى : وأوحى ربك الى النحل والمثبت للنبوة والايحاء بشرع كلى ولو صرح بلفظ ذكر لم يحتاج الى هذا التكلف نعم من اسقطه هنا ذكره من شروط النبوة كما يأتى والله اعلم (قوله) والايحاء الخ قال محشى العقائد العضدية الوحي عند أهل الشرع ينقسم الى أقسام ثلاثة الأول ما حصل بلسان الملك فوق في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية فاطمة والقران من هذا اقليل والثانى ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء من أهل الأصول جعلوه قسما رابعا وسموه ووحيا خفيا والأقسام الثلاثة ووحيا ظاهرا فالوحي في التعريف محمول على المعنى الشرعى الشامل لهذه الأقسام لأن ما بلغه الانبياء شامل لجميعها لأنه مخصوص بما ثبت بكلام الملك أو بإشارته من حاشية العطار على المحلى والوحي في المنام داخل في القسم الثالث وهو الظاهر ويحتمل دخوله في الثانى ولا يشمل كلام ابن عرفة إلا بتأويل وقال السكتاني نقلا عن المقترح الوحي إلقاء الشيء بسرعة وقد يكون ذلك في المنام غير أن الجزء الذى التقى عليه ذلك فيه لا يقسم به عرض النوم لمصادفة الفهم والعلم وقد يكون ذلك فى اليقظة بمخالطة الملك ه قلت والمراد بالجزء القاب ولذلك كانت الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم (فائدة) قال السيوطى فى الاتفاق ذكر العلماء للوحي كيفيات أحدهما أن يأتيه الملك فى



الرسول حكمة فقد أرسل تعالى رسلا من البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتمل جوناليه من أمور الدين والدنيا قال السعد فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الأولى والاحتراز عن الثانية مما لا يستقل به العقل وكذا خاق الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفة ما أي كالمذكي والميتة وكذا جل من القضايا بمكنات لا طريق للعقل الى الجزم بأحد جانبيها وواجبات وممتنعات لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الانسان به لتعطلت أكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسول لبيان ذلك كما قال وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ه وقال قبل في قوله حكمة أي مصلحة

مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مسند الامام أحمد عن عبد الله بن عمر سالت النبي صلى الله عليه وسلم هل تحس بالوحي قال اسمع صلاصل ثم اسكت فما من مرة يوحى إلى إلا ظننت أن نفسي تقبض قال الخطابي المراد أنه صوت متدارك يسمعه ولا يثبت أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد وقيل هو صوت خفقان أجنحة الملك والحكمة في تقدمه أن يفرغ سمعه للوحي وقيل كان ينزل هكذا عند آية وعيد أو تهديد ( الثانية ) أن ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي وهذه الحالة ترجع للأولى أو التي بعدها بأن يأتيه في إحدى الكيفيتين وينفث في روعه ( الثالثة ) أن يأتيه في صورة الرجل فيكلمه وهذه الحالة أهون عليه كما في الحديث ( الرابعة ) أن يأتيه في النوم وعد قوم من هذا سورة الكوثر ( الخامسة ) أن يكلمه الله تعالى إما يقظة كما في ليلة الاسراء أو في النوم كما في حديث أتاني ربي فقال فيم يختصم الملاء الأعلى وليس في القرآن من هذا النوع شيء فيما أعلم ويمكن أن يعد منه آخر سورة البقرة لما تقدم وبعض سورة الضحى وألم نشرح ه بنح فانظره وانظر أيضا كيفية إنزاله في المسألة الثانية منه في النوع السادس عشر فقد ذكر في ذلك أقوالا وقال صاحب الابريز وتكلمت مع الشيخ في أمر الوحي وكيفيته تلقى النبي صلى الله عليه وسلم له وهل يتلقاه بواسطة جبريل أم لا فأتى بكلام لا تطيقه العقول فلا ينبغي كتبه ه فيؤخذ منه أنه من الاسرار الالهية المحجوبة عنا وذكر المحشى عند قول ظم الايمان جزم بالاله والكتب والرسول عن الحلبي أن الوحي يأتي للنبي صلى الله عليه وسلم على ستة وعشرين نوعا وأنها ترجع الى ثلاثة عشر فانظره ولو ذكر ذلك هنا لكان أنسب ( قوله ) وفي ارسال الرسول الخ قال العصام على النسفية فيه رد على الحكماء في قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المجلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هوى العناصر وإظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالنام والالهام وكما أن في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسول

وعاقبة حميدة إشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله أى خلافا للمعتزلة في إيجابه عليه بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكمة والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ه قلت لا منافاة بين كون الشيء ممكنا مستوى الطرفين بالنظر الى ذاته وبين كونه واجبا عرضيا لكونه اللائق بالحكمة فلا يخالف ما قاله أولا ما نقله عن بعض المتكلمين كما توهمه (الكرام) صفة مادحة لا منحصنة إذ كلهم كرام فيجب لهم عليهم الصلاة والسلام ثلاث صفات الأولى الصدق وهو مطابقة الخبر الواقع عند أهل

لأن مصالح الناس تغاوت بالآزمنة ولهذا تنسخ الأحكام وفي إطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمته تعالى مما لا تسعه مقدورة العبد وإنما المتيقن أن أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة ه (قوله) إلا رحمة للعالمين الخ قال الخيالي فإنه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدأيته ولم يتفجع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الخسف والمسح وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله) واجب أى عرضي لكونه مقتضى الحكمة كما يأتي قال في شرح الكبرى مذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة تفضل مولانا جل وعلا بها وأوجبها المعتزلة عقلا على أصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ه وإنما أوجبها المعتزلة مع زعمهم أن الأحكام مدركة بالعقل لأنهم يجوزون الخطأ على العقل في ادراكه فلا أصلح بعث معصوم يمنع من ذلك الخطأ مع ما فيها من اذعان الكل لتلك الأحكام والزام امثالها للعلم بأن المبعوث من عند الله تعالى ه (قوله) وليس بممتنع الخ قال العصام وما في المواقف أن من البراهمة من يقول بنبوة ابراهيم عليه السلام ومنهم من يقول بنبوة آدم عليه السلام يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتناع ه وقال السعد في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جماعة من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على أقواله وأفعاله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزة وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة ثم ذكر شبه المنكرين وأجاب عنها (قوله) ولا يمكن الخ قال العصام هذا إشارة إلى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضا رد أعليه ه وبه تعلم ما في كلام ش وأنه لا توهم في كلام السعد (قوله) وهو مطابقة الخبر الخ هو على حذف مضاف أى مطابقة حكمه لأن الخبر عبارة عن اللفظ وهو لا يوصف بالمطابقة للواقع حقيقة والموصوف بذلك ه والنسبة الكلامية المفهومة منه وهي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه واتفاؤه عنه المعبر عنه بالوقوع واللاوقوع وهي المراد بالحكم



السنة لا للاعتقاد خلافا للنظام ولا لها خلافا للجاحظ والراغب وتفصيل هذه المذاهب يأتي الثانية (أمانة) وهي حفظ جميع جوارحهم الظاهرة والباطنة عن الوقوع في منهي عنه نهى تحريم أو كراهة وذلك بالعصمة قال ابن أبي شريف هي عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ كذا في تحرير شيخنا وقال ابن

قال في جمع الجوامع ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير هـ (قوله) خلافا للجاحظ والراغب الخ مذهب الراغب في الصدق والكذب كمذهب الجاحظ إلا أنه يزيد عليه بتفاصيل يأتي بيانها إن شاء الله تعالى عند قول ظم محال الكذب (قوله) وهي حفظ جوارحهم الخ فهم عليهم الصلاة والسلام محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منيات الباطن والمراد المنهى عنه ولو صورة فيشمل ما قبل النبوة ولو في حال الصغر ولا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى بل ولا مباح على جهة كونه مكروهاً أو خلافاً الأولى أو مباحاً وإذا وقع صورة ذلك فهو للتشريع فيصير واجبا في حقهم فأفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب بل في اتباعهم من الأولياء من يصل إلى مقام تصير حركاته وسكناته طاعة بالنية أنظر المدخل وأما المحرم فلا يقع منهم إجماعاً وما أوهم المعصية فمؤول كما يأتي لش (قوله) وذلك بالعصمة الخ المتكلمون يعبرون عن الأمانة بالعصمة وهي توفيق العبد للموافقة مطلقاً وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمر بها كما في ابن التلمساني ولازم التوفيق الأمانة فانظر ما السبب في تجنب عبارة المتكلمين قاله السكتاني قال د ولعل السرف في العدول عن عبارة المتكلمين إلى لازمها الإشارة إلى التكليف بنى اضدادها إذ قد ورد وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل هـ وقال ع الحق في الأمانة إنها العصمة وهي كما قال في الأحياء عبارة عن وجود الهى يسنح في الباطن يقوى بها الإنسان على تحرى الخير وتجنب الشر وقال البكي العصمة عند الصوفي كون العبد بحيث يكون كل ما يظهر عليه من الأقوال والأفعال والتروك تكويناً هو عين ما تعلق به الأمر الإلهي منه تكليفاً فعنده كل من وجبت له العصمة فجميع ما يصدر منه موافق لأمر الله تعالى وكل ما هو كذلك فهو طاعة ومحال عنده أن يكون غيرها بالوجه الذي يقال فينا وان أطلق عليه الرب جل وعلا خلاف ذلك فهو من حيث مرتبة ما ومقام ما بقاء لوصف البشرية وإظهار الجلالة الربوية فتنبه لذلك هـ وعلى هذا لا يستشكل ما وقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما ظاهره معصية لانه ليس مخالفاً للعصمة بالمعنى المذكور ويوافق ما ذكره البكي ما أجاب به سيدي عبد العزيز الدباغ عن أخوة يوسف أنهم أنبياء وهم مأمورون بما صدر منهم في الباطن انظر الأبريز (قوله) عدم قدرة المعصية الخ هـ نحوه قول ابن الهمام في المسيرة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخاق له قدرة المعصية هـ قال الكمال في شرحها وقد لخص ص في التحرير هنا التعريف وذكر معه تعريفاً آخر فقال هي عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم

التلمساوى هي عند الاشعرية تهيئة العبد للمواقفة مطلقا هـ وهي عامة لجميع الانبياء وتفصيل المقام أن يقال الانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وأما غيره من الذنوب بعد النبوة فتعمد الكبائر جوزة الحشوية ومنعه جمهور الطوائف الاسلامية وهو الحق وإنما الخلاف في امتناعه هل هو بدليل السمع والعقل ويستثنى من هذا الخلاف تعمد الكذب في الاحكام فعصمتهم منه محل

قول الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء هـ وبما قال صاحب البداية تعلم أن التعريف الثانى أحسن من الأول لأن الأول يقتضى أن تركهم للمعصية ليس باختيارهم وح فلا يثابون على ذلك (قوله) وقال ابن التلمسانى الخ هو من كلام الكمال فى حاشيته على المحلى وقوله مطلقا أى قبل النبوة وبعدها (قوله) وتفصيل المقام الخ حاصله ان الصور اثني عشر الكفر اختياراً أو تقية قبل النبوة أو بعدها فهذه أربعة وفعل الكبيرة عمداً أو سهواً قبل الوحي أو بعده وفعل الصغيرة كذلك فهذه ثمانية بشمول الصغيرة لصغيرة الخمسة ضمها الى الأربعة الأولى ومذهب المحققين منع ذلك كله قال فى جمع الجوامع مع شارحه المحلى الانبياء عاينهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر منهم ذنب ولا صغيرة سهواً أى لا يصدر منهم ذنب أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة لا عمداً ولا سهواً وفاقا للاستاذ وأبى الفتح الشهرستانى والقاضى عياض والشيخ الامام لكرامتهم على الله تعالى هـ قال الكمال لعل اقتصار المصنف على من ذكر للاشارة إلى الانتقاد على ما فى زوائد الروضة من نقله عن المحققين وفى الانتقاد نظر فقد حكاه ابن برهان فى الوجيز عن اتفاق المحققين واختاره فى الأوسط وقال القاضى الحسين إنه الصحيح ونقله ابن حزم فى الملل والنحل عن أبى بكر بن مجاهد وابن فورك وقال انه هو الذى ندين الله به وعلى ذلك جرى المتأخرون كالبلقنى ومن عاصره وقال ابن عطية عند قوله تعالى . ربنا واجعلنا مسلمين لك الآية الذى أقول انهم معصومون من الجميع وذكر ما حاصله أن التوبة فى قوله ﷺ وإني لا أستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم سبعين مرة توبة لغوية لرجوعه من كمال إلى أكمل بسبب تزايد علومه وإطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه من قبل هـ يعنى وكذا يقال فى قول ابراهيم واسماعيل . وتب علينا وكذا غيرهما من الانبياء (قوله) معصومون من الكفر الخ ولا اعتماد بمذهب الازارقة من جوازه ولكن لم يصر جوابه بل هو لازم لهم قال فى شرح المقاصد وقد جوزة الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم . ان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازاً من إلقاء النفس فى التهلكة ورد بأن أولى الاوقات بالتقية ابداع الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف هـ (قوله) فتعمد الكبائر الخ قال فى شرح المقاصد وكذا معصومون عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعاً وعند المعتزلة عقلاً وجوزة



وفاق قاله الكمال بن أبي شريف وأما فعل الكبيرة سهواً بعد الوحي فقال السعد جوزة الأَكْثَرُونَ كذا في شرح النسفية وقال في شرح المقاصد المذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً أي عمداً أو سهواً وأطلق عياض الإجماع على عصمة الأنبياء من الكبائر فظاھر عمداً أو سهواً وأما الصغائر بعد النبوة ففي شرح النسفية للسعد تجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي واتباعه وقال في شرح المقاصد المذهب عندنا منع الصغائر عمداً لا سهواً وقد نوقش في نقله في شرح النسفية جوازها عمداً عن الجمهور بأنه خلاف التحرير في النقل به عليه الكمال بن أبي شريف قال وإطلاق ابن الحاجب في مختصره وتبعه

الحشوية إما لعدم دليل الامتناع وأما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة إلى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهواً (قوله) قاله الكمال الخ ونصه ويستثنى من محل الخلاف في الكبائر المشار إليه في شرح المقاصد وغيره تعمد الكذب في الأحكام فعصمتهم منه محل وفاق وأما الكذب غلطاً فجوزة القاضي ومنعه الباقر هـ وقال السعد في شرح النسفية عند قولها وكلهم أي الأنبياء كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين مانصه وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة إما عمداً فبالإجماع وإما سهواً فعند الأكثرين هـ قال الخيال الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالإجماع وكذا السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد إليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة هـ (قوله) وقال في شرح المقاصد الخ يعني أن ما في شرح المقاصد مخالف لما في شرح النسفية من نسبة الجواز الأكثر والمعول عليه ما في شرح المقاصد وإن مذهب الجمهور منع ذلك (قوله) وأطلق عياض الخ ونصه أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء عن الفواحش والكبائر لكن قال ابن سلطان بعد قوله المسلمون أي السلف المعتمدون ثم قال والجمهور على عصمتهم من الكبائر بخلاف ما سيأتي من الخلاف في الصغائر هـ وتقدم عن شرح المقاصد أن الحشوية جوزت تعمد الكبائر وفعلها سهواً من باب أولى لكن لا اعتداد بخلافهم فلذا ادعى القاضي عياض الإجماع (قوله) فظاھر عمداً الخ لكن سياقه يخص ذلك بالعمد لأنه عقد بعد ذلك فصلاً لما تكون فيه المخالفة سهواً فقال فصل هذا حكم ما تكون المخالفة فيه عن قصد وهو ما يسمى معصية وتدخل تحت التكليف وأما ما يكون بغير قصد كالسهو والنسيان في الوظائف الشرعية بما تقرر الشرع بعدم تعلق الخطاب به وترك المؤاخذه عليه فأحوال الأنبياء في ترك المؤاخذه به وكونه ليس بمعصية لهم مع أنهم سواء أي لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فتسمية ذلك بمعصية بالنظر إلى الصورة لأنه لا معصية إلا مع العمد كما يأتي لش (قوله) به عليه الكمال أي لأنه قال عند قول المحلى والأكثر على جواز صدور الصغيرة منهم سهواً إلا الدالة على الحسة مانصه يجوز عقلاً لصدورها بعد البعثة عنهم سهواً والتقيد

العُضد وغيره جواز صغيرة غير الخسة ينبغي حمله على السهو لا على العمد وأما فعل الصغيرة سهواً بعد النبوة فمنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والتقي السبكي كما في جمع الجوامع وكذا صحح المنع القاضي الحسين من الشافعية وحكى ابن برهان في الموجز اتفاق المحققين عليه قال المحلى والآن أكثر على جواز الصغيرة سهواً إلا الدالة على الخسة كسرفة لقمة والتطفيف بتمرة وينهون عليها ونحوه قول السيد الجرجاني في المواقف ان الأشاعرة يقولون بجواز صدور الصغائر غير صغائر الخسة سهواً بشرط أن ينهوا فيتنبهوا وقول السعد في شرح النسفية وتجوز يعنى الصغائر سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة الخ طريقة وإيهة ثم أن السهو بالصغيرة والكبيرة عند من جوزهم عليهم ليس بذنب فلا ينافى وجوب الأمانة قال السعد هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم ففوت مصلحة

بالسهو تحرير للنقل ثم ذكر كلام شرح المقاصد الذي عند ش وكلام شرح المواقف الآتي ثم قال وأما ما في مختصر ابن الحاجب وشروحه من اطلاق جواز الصغيرة التي لا تدل على الخسة عقلاً عن الآ أكثر فينبغي حمله على هذا التقييد ه (قوله) وقول السعد الخ هذا بحث ثالث مع السعد في شرح النسفية حيث حكى الاتفاق على جواز الصغيرة سهواً وهى طريقة ضعيفة اللهم إلا أن يترتب عليها تشريع فتقع سهواً باتفاق كما في خروجه عليه السلام من الصلاة قبل تمامها ويمكن حمل كلام من حكى الاتفاق على جوازها على ذلك لكن تقدم انها معصية صورة وقال ابن الهمام في المسامرة ومن أهل السنة من منع السهو على نبينا عليه السلام وصرح بأن سلامه من ركعتين كان قصداً وأيبح له ذلك ليعين للناس حكم السهو والآن صح جواز السهو عليه في الأفعال لقوله : إنما أنا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني ه قال الكمال أخرجه الشيخان وغيرهما ومقابل الآن صح قول أبي المظفر الاسفرائيني وهو ضعيف لانه مخالف للنص الصريح (قوله) قال السعد اى في شرح النسفية وكتب عليه العصام مانصه قوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضى أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقوله كالكلام في الكفر ه وهذا بحث رابع مع السعد لم ينبه عليه ش (قوله) وأما قبله الخ فان قلت لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصي قبل الوحي والحال انه لا معصية قبله أجيب بأن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد الوحي لا تقع منهم قبله وبحث في هذا الجواب سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي بأنه يرد عليه ما علم من ترك الصلوات المفروضة والصيام ونحو ذلك وكذا كثير من الفروع العمالية كلبس الحرير أو الذهب أو غير ذلك والصواب أن يقال انه لا يصدر منهم ما أطبقت الملل على تحريمه كما هو مقتضى كلام السبكي أو ما هو خاتم للمرومة أو ما هو منفر ه ونحوه



البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كهر الأثمة والفجور في الآباء والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الأحاد فردود وما كان منقولا بطريق التواتر فنصروف عن ظاهره أن أمكن والأفحصول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطه ه قلت مانسبه للشيعة من امتناع المعصية قبل النبوة كبيرة كانت أو صغيرة قال به بعض أصحابنا واختاره عياض كما في شرح الكبرى وتبليغهم عايهم الصلاة والسلام جميع ما أمروا بتبليغه بحيث لا يتركون منه شيئا عمدا ولا نسيانا (يحق) لهم وهو الصفة الثالثة وهذه الثلاث الواجبات

لابن سلطان في شرح الشفا فانظره (قوله) والحق منع ما يوجب الخ هذا من جملة شروط النبوة ويأتي الكلام عليها وقوله كعهد الخ قال في المصباح عهد عدا من باب تعب فجر فهو عاهر وعهر عهورا من باب قعد لغة ه ومثل الأثمة الزوجات لا خلاله بالمروءة وأما قوله تعالى : وضرب الله مثلا للذين كفروا إلى قوله فخاتما فقال الجلال المحلى في الدين اذ كفرتا وكانت امرأة نوح واسمها واهلة تقول لقومها انه مجنون وامرأة لوط واسمها واهلة تدل قومها على أضيافه إذ نزلوا به ليلا بايقاد النار فيقال أونهارا باتدخين ه وقد يلغز بهذه المسألة أى امرأة يستحيل عاها الزنى دون الكفر فيقال هى امرأة النبي والاستحالة في الحقيقة انما هى في حق النبي فيستحيل في حقه أن تكون امرأة زانية ولكن الالغاز مبنية على التعمية والتسامح لا على التحقيق (قوله) لكنهم جوزوا الخ تقدم عن شرح المقاصد رد شبهتهم وزاد السيد وأيضا قولهم منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عايهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك ه قال الخيالى وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى ه (قوله) بطريق الأحاد قال العصام سواء بلغ حد الشهرة أم لا فردود لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصى إلى الأنبياء وأما ما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصيتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كقول ابراهيم عليه السلام انى سقيم أى سأسقم فيما بعد فيحمل عايه وإلا فيحمل لفظ الذنب على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح السعد الأول فاختره وسوى بينهما في المواقف ه وذكر السعد في شرح المقاصد جملة من ذلك انظر المبحث السادس ويأتى لش بعد ذلك عند قول ظم محال الكذب والمنهى (قوله) وهذه الثلاث الخ أصله لسى في صغرى الصغرى وقال في شرحها تعرضنا في أصل العقيدة لما بين هذه الواجبات الثلاث من النسب لثلاث يتوهم أن فيها تكرارا أو تساويا أو عموما وخصوصا باطلاق بحيث يستغنى بالاختصاص عن الأعم فنبهنا على أن بينهما عموما وخصوصا من وجه فلا يستغنى ببعضها عن بعض لأن كل واحد يزيد على صاحبه بزيادة لا تفهم إلا منه ه

كل منها اختص بإفادة ما لم يفده الآخرون فلا يستغنى عن واحد منها بغيره فإن امتناع الكذب سهوا لا يستفاد إلا من وجوب الصدق دون الأمانة والتبليغ وامتناع غير الكذب من المحرم والمكروه كالحسد وصيد اللهو لا يستفاد إلا من وجوب الأمانة دون الصدق والتبليغ وامتناع الكتمان سهوا فيما أمروا بتبليغه لا يستفاد إلا من وجوب التبليغ دون الصدق والأمانة ويشترك الثلاثة في منع تبديل شيء من الوحي عمدا كما قال تعالى . قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي لأنه كذب على الله ومعصيته وكتمان للمبدأ ويشترك الصدق والأمانة في منع الزيادة عمدا على المأمور بتبليغه لأنه كذب ومعصيته لا كتمان ويشترك الصدق والتبليغ في منع التبديل سهوا لا كذب وكتمان ويشترك الأمانة والتبليغ في منع كتم شيء من المأمور بتبليغه عمدا لأنه معصية وكتمان ولا حاجة لبيان ما يزيد به كل

(قوله) دون الأمانة أي لأنها إنما تمتنع من وقوع المعصية والمكروه والكذب سهوا ليس بمحرم ولا مكروه فلا منافاة بينه وبين الأمانة ويأتى لشأن الصدق هو مطابقة الخبر للواقع عند أهل السنة لكن ما تقدم اذا قصرنا الأمانة على حالة العمد بأن قيل هي ترك المعاصي عمدا وأما ان فسرت بترك المعاصي عمدا أو سهوا فهي مستلزمة للصدق ولكن لا يكتفى هنا بدلالة الالتزام وكذا التبليغ داخل في الأمانة قال الشيخ الأثير لو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ما ذكر معناه وتقدم كلام الغزالي والبكي في تفسير الأمانة المرادة هنا بأمر عام وسيأتى عن أن الصدق في حق الصديق لا ينفك عن العصمة التي هي الأمانة وقوله والتبليغ أي لأنه لا يمنع من الكذب بالزيادة على الشيء المأمور بتبليغه (قوله) وامتناع غير الكذب أي وغير الكتمان والحسد مثال المحرم وصيد اللهو مثال للمكروه وكل منها ليس بكذب حتى ينافي الصدق ولا كتمان حتى ينافي التبليغ فامتناعها لا يستفاد إلا من وجوب الأمانة لمنافاتها للمحرم والمكروه (قوله) وامتناع الكتمان سهوا الخ إيضاحه مع زيادة أن التبليغ العام يزيد على الصدق بامتناع شيء مما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا لأن النقص عمدا أو نسيانا ليس بكذب اذ لم يخبر فيه بشيء فلا ينافي الصدق ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسيانا لأن ما يفعل نسيانا لا تحريم فيه ولا كراهة فلا ينافي الأمانة (قوله) لأنه كذب أي وهو مناف للصدق ومعصية وهو مناف للأمانة التي هي العصمة وكتمان وهو مناف لوجوب التبليغ العام وكذا يقال فيما بعده وحاصل ما ذكره ش من المصور المنفية بهذه الصفات الثلاث سبع ثلاث في الأفراد وهي امتناع الكذب سهوا وامتناع غير الكذب من المحرم والمكروه وامتناع الكتمان سهوا وأربع مع الاشتراك وهي منع تبديل شيء من الوحي عمدا ومنع الزيادة عمدا على المأمور بتبليغه ومنع التبديل سهوا ومنع كتم شيء من المأمور بتبليغه عمدا (قوله) ولا حاجة لبيان الخ فيه تنكيت على سي في صغرى الصغرى وتبعه ع في حوائى الصغرى والشيخ م في ك والشيخ جس ونص سي فالواجب الأول أي الصدق يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوا ويزيد على



واحد من الثلاثة على كل واحد من الباقيين فقط لأن معرفة ما يزيد به كل واحد من الباقيين تغني عن ذلك (محاله) في حقهم عليهم الصلاة والسلام الكذب وهو عدم مطابقة الخبر للواقع عند أهل السنة وقال النظام مخالفته

التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا وتزيد الأمانة على الصدق بمنع المخالفة في غير الكذب اللساني وتزيد على التبليغ بمنع المخالفة في غير التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا مع لزوم الصدق فيما بلغوا من ذلك ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسيانا وبحث فيه شئ بان فيه تداخلا أي تكرارا لأن معرفة ما يزيد كل واحد من الباقيين على مجموعهما كما قدمه شئ في حالة الانفراد تغني عن ذلك فزيادة الصدق بالكذب سهواً على الأمانة والتبليغ مع امتضمن لزيادته بذلك على الأمانة فقط وعلى التبليغ فقط وكذا زيادة الأمانة عليهما بالحسد متضمنة لزيادتها بذلك على الصدق فقط وعلى التبليغ فقط وكذا زيادة التبليغ عليهما بالكتمان سهواً متضمن لزيادته بذلك على الصدق فقط وعلى الأمانة فقط ويجاب عن سبب من تبعه بان مقصودهم زيادة البسط والايضاح فالتكرار عندهم غير مضر سيما في هذا الفن فقد ارتكبه في مواضع وقال ع بعد كلام صغيري الصغرى وأما الصدق في حق الصديق فهو مساواة الظاهر للباطن والوفاء مع الله تعالى بالحال والمقال والافعال فكيف بالنبي فاذا لا ينفك عن العصمة وما ذكره ص من العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب النظر الظاهري لا الخصوصي ه فأشار الى أن هذا العموم والخصوص مبنى على التسامح (تتمة) هذه الصفات الثلاث هي الواجبة عقلا للرسول وأما الواجب على الأمانة لهم فقد اخص القاضي عياض في الشفا بما يجب على الأنام من حقوقه عليه الصلاة والسلام في أربعة أبواب الأول في فرض الايمان به ووجوب طاعته واتباع سنته الثاني في لزوم محبته الثالث في تعظيم أمره ووجوب توقيره ووبره الرابع في حكم الصلاة والتسليم عليه وفي كل باب من هذه الأبواب فصول فجزاه الله عنا خيرا قال ظم رحمه الله تعالى (محال الكذب الخ) قال جس إذا كان الصدق واجبا كان منافيه وهو الكذب محالا وإذا كانت الأمانة واجبة كان منافيه وهو الخيانة محالا وإذا كان التبليغ العام واجبا كان الكتمان محالا وذلك ظاهر والله أعلم ه بخ يشير الى أن استحالة هذه الصفات مأخوذة من وجوب أضدادها ولكن لا يكتفى هنا بدلالة الالتزام (قوله) وهو عدم مطابقة الخبر الخ فيه إشارة الى أن بينه وبين الصدق تقابل العدم والملكية فالصدق عند جمهور أهل السنة مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم المطابقة للواقع وقيل بينهما تقابل الشيء والمساوى لنقيضه فدخل في الصدق ثلاث صور مطابقة للواقع مع الاعتقاد أو مع مخالفته له أو لا اعتقاد أصلا ودخل في الكذب ثلاث صور عدم مطابقة لها وعدم مطابقة للواقع مع مطابقة للاعتقاد وعدم مطابقة للواقع ولا اعتقاد أصلا فالصور ست نصفها صدق ونصفها كذب ولا واسطة بينهما فهو أعدل الأقوال (قوله) عند أهل السنة أي جمهورهم بدليل ما يأتي عن الراغب لأنه من أهل السنة (قوله)

للاعتقاد ولو خطأ فان لم يكن اعتقاد فواسطة كما في جمع الجوامع خلاف ما في إيضاح القزويني أن النظام ينفي الواسطة وعند الجاحظ الكذب مخالفة الخبر للواقع والاعتقاد كما أن الصدق مطابقتها لها فان

وقال النظام الخ هو شيخ الجاحظ الآتي وكل منهما من المعتزلة فالصدق عنده مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر ولو خطأ وكذبه عدوها ولا يخفى فساد إذ يلزم عليه تصديق اليهودي مثلاً إذا قال الإسلام باطل وهو يعتقد ذلك وتكذيبه إذا قال الإسلام حق وهو خلاف الإجماع (قوله) ولو خطأ أي غير مطابق للواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا معتقداً خلاف ذلك كذب (قوله) فان لم يكن الخ هذا ليس من كلام النظام وإنما فهمه السبكي من كلامه لأنه قال بعد ذكر مذهب الجاحظ ما نصه وغيره أي غير الجاحظ. الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر مطابق الخارج أم لا وكذبه عدوها فالساجد واسطة هـ (قوله) خلاف ما في الإيضاح الخ هو اسم كتاب في علم المعاني والبيان للقزويني جعله كالشرح للتلخيص حاذاه به كصنيع ابن هشام في توضيح الألفية وبيان اعتراض ش عليه أنه جمل قول النظام مفرعاً على القول بانحصار الخبر في الصدق والكذب كقول جمهور أهل السنة ثم قال بعد ذلك وأنكر الجاحظ انحصار الخبر في القسمين وزعم أنه ثلاثة أقسام صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب هـ فظاهره أن النظام لم يقل بالواسطة هذان مراد ش والحق أن كلام النظام محتمل للقول بالواسطة كما فهمه السبكي والقول بعدمها كما فهمه القزويني كما يؤخذ من كلام السعد وابن يعقوب وقد ذكر السيوطي في منظومته عقود الجمان القولين ونصه :

وقيل بل تطابق اعتقاده ولو خطأ والكذب في افتقاده

ففاقصد اعتقاده لديه واسطة وقيل لا عليه

وقال في شرحهما واختلف على هذا القول هل ثبت الواسطة فقيل نعم وهي الساجد الذي ليس معه اعتقاد وقيل لا بل يدخل في الكذب لأن عدم المطابقة للاعتقاد شامل لما لا اعتقاد معه ومأمعه اعتقاد العدم والأول أرجح على هذا القول هـ وقد ذكر ش بنفسه الاحتمالين في شرحه للخريدة في باب القضايا ثم إن صور هذا القول ستة أيضاً لأن الخبر إما أن يطابق الاعتقاد أولاً وفي كل إماماً أن يطابق الواقع فهذه أربع صور اثنتان صدق وهما مطابق الاعتقاد طابق الواقع أولاً وبقي صورتان وهما إذا لم يكن هناك اعتقاد طابق الواقع أولاً فعلى القول الثاني عند ش واسطة وعلى الثالث كذب فتكون صور الكذب أربعاً هذا تحقيق مذهب النظام (قوله) وعند الجاحظ الخ هو عمرو بن بحر الأصماني لقب بذلك لأن عينيه كانتا جاحظتين أي بارزتين من جحظت عينه كمنعت خرجت مقلتها وعظمت ويقال له الحذقي لأن جل ذلك أيضاً وكان قبيح المنظر جداً وهو أحد شيوخ المعتزلة وتلميذ النظام واليه تنسب الطائفة الجاحظية وله تصانيف في كل فن أحسنها كتاب الحيوان وله تأليف في نوادر المعلمين



وافق أحدهما دون الآخر أو لم يكن ثم اعتقاد فواسطة وقال الراغب الكذب المطلق مخالفة الخبر للواقع والاعتقاد كما ن الصدق التام مطابقتها لها فمن طابق أحدهما وخالف الآخر فصدق وكذب باعتبارين وإن لم يكن اعتقاده كالمبرسم فواسطة لا يوصف بواحدة منهما إذا تقرر هذا وبنينا على الحق وهو قول

الذين يقرأون القرآن للصبيان فيه أمور يتضحك منها وحاصل مذهبه أن الخبر إما مطابق للواقع أو غير مطابق وفي كل إمام مع اعتقاد المطابقة أو مع اعتقاد عدمها أو بدون اعتقاد أصلاً فالأقسام ستة أيضاً ثلاثة في وجود المطابقة للواقع وثلاثة في عدمها واشترط في الصدق وجود المطابقة مع اعتقادها وفي الكذب عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك العدم وبقيت صور أربع واسطة اثنتان من أقسام المطابقة واثنتان من أقسام عدمها وهي المطابقة مع اعتقاد عدمها أو بدون اعتقاد أصلاً وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة أو بدون اعتقاد (قوله) وقال الراغب الخ هو أبو القاسم من أهل السنة مشهور بالعلم والتحقيق وهذا القول لم يذكره القزويني في التلخيص ولا في الإيضاح وذكره السبكي في جمع الجوامع والسيوطي في عقود الجمان وقد رأيت أن أتى بنصر كلامه الموافق لكلام ش لانه قد اختلف في تقرير مذهبه قال في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة حد الصدق التام هو مطابقة الضمير والخبر عنه معاومتى انخرم شرط لم يكن صدقاً بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب أو تارة يوصف بالصدق وتارة بالكذب كقول الكافر من غير اعتقاد محمد رسول الله يصح أن يقال فيه صدق لكون الخبر عنه كذلك وأن يقال فيه كذب لمخالفة قوله ضميره ولهذا كذبهم الله تعالى حيث قال إذا جاءك المناقون الآية وكذلك إذا نال من لم يعلم كون زيد في الدار أنه في الدار يصح أن يقال فيه صدق وأن يقال فيه كذب بالنظرين والمبرسم لا قصد له فإذا نال زيد في الدار لا يقال له صدق ولا كذب ه بنح يسير (قوله) المطلق أي التام كما عبر به ش ويأتى له في الصدق (قوله) فإن طابق أحدهما الخ أي طابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة أو طابق الاعتقاد دون الواقع فصدق وكذب من جهتين فالأولى صدق غير تام من جهة مطابقتها للواقع كذب غير تام من جهة عدم مطابقتها للاعتقاد والثانية صدق غير تام من جهة مطابقتها للاعتقاد كذب غير تام من جهة عدم مطابقة الواقع (قوله) وإن لم يكن اعتقاد الخ أي سواء طابق الواقع أم لا فلا يوصفان لا بصدق ولا بكذب فالصور ست أيضاً ولا تختلف الأقوال في عددها لأنها صور عقلية والخلاف إنما هو في شيء آخر كما مر تقريره فالصدق التام صورة والكذب التام صورة والصدق غير التام والكذب غير التام صورتان والواسطة صورتان هذا هو الضواب في تقرير مذهبه وعبارة جمع الجوامع تقتضي نفى الواسطة عند الراغب أي التي لا توصف لا بصدق ولا بكذب وقد أفردنا هذه المسألة بتأليف مستقل وبسطنا الكلام فيه على هذه الأقوال الأربعة وغيرها جعلناه تعليقا على كلام التلخيص في هذه المسألة جعله الله خالصاً لوجهه الكريم (قوله) كالمبرسم هو من أصابه البرسام وهو ورم حار

أهل السنة فاخبار الانبياء يستحيل أن تكون على خلاف ما في نفس الأمر إما عمداً فبالاجماع وأما سهواً فعند الأكثر قاله السعد في شرح النفسفة وفي الشفا لعياض حكاية الاجماع على امتناع مخالفة خبر النبي للواقع فيما طريقه البلاغ لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في حالى الرضى والسخط قال وفي حديث عبد الله بن عمرو قلت يا رسول الله أأكتب كل ما أسمع منك قال نعم قلت في الرضى والغضب قال نعم فاني لأقول في ذلك كله إلا حقاً ثم نقل ان تنزهه عن المخالفة للواقع في كل ما سبيله البلاغ والاعلام عن الله عمداً او غيره واجب براهانا واجماعا عن ابى اسحق الاسفرائينى ثم ذكر خلافا فيما ليس سبيله البلاغ كاخباره عن امور الدنيا واحوال نفسه فجوز بعضهم عدم المطابقة في ذلك حال السهو واختار هو خلافه وانه لا يجوز مخالفة خبرهم للواقع في شيء من ذلك اصلاً لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ بمنزلة ما طريقه البلاغ ونقل ذلك عن اجماع السلف هذا ويرد في هذا المقام اسئلة عن آيات واحاديث تخالف ذلك الظاهر فلنقتصر هنا على الكلام في ثلاثة احاديث الاول ما روى ان المصطفى قرأ

يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعى ثم يتصل بالدماع فيختلط منه العقل فيصير صاحبه يتكلم من غير قصد كالمنجون ومثل المبرسم الشاك الذى لا اعتقاد معه (قوله) إذا تقرر هذا الخ لما بين الصديق والكذب عند أهل السنة وغيرهم أراد أن يتكلم على المقصود بالذات وهو استحالة الكذب على الانبياء عليهم السلام (قوله) إما عمداً فبالاجماع الخ قال العصام الاجماع مقيد بدعوى الرسالة وما يبالغون عن الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعلم غيره (قوله) وفي الشفا الخ ونصه اما قوله عليه الصلاة والسلام فقامت الدلالة اللائحة بصحة المعجزة على صدقه واجمع الائمة فيما كان طريقه البلاغ انه معصوم فيه من الاخبار عن شيء منها بخلاف ما هو به لا قصداً اى بسبب ولا عمداً اى لا عن سبب ولا سهواً اى خطأ ولا غلطاً اى نسياناً وفي نسخة لا قصداً او عمداً ولا سهواً او غلطاً هـ ممزوجاً بشارحه ابن سلطان (قوله) وفي حديث رواه ابو داود والحاكم وصححه (قوله) واختار هو الخ ونصه واما ما ليس سبيله البلاغ من الاخبار التي لا مستند لها إلى الاحكام ولا اخبار المعاد ولا يضاف الى وحى بل في أمور الدنيا واحوال نفسه فالذى يجب اعتقاده تنزيه النبي ﷺ عن أن يقع خبره في شيء من ذلك بخلاف مخبره لا عمداً ولا سهواً ولا غلطاً وانه معصوم من ذلك في حال رضاه وسخطه وجده ومزحه ودليل ذلك اتفاق السلف واجماعهم عليه هـ المراد منه (قوله) هذا ويرد الخ لما حقق استحالة الكذب على الانبياء وان خبرهم لا يكون إلا مطابقاً للواقع وتوجهت لبعض الطاعنين سؤالات كما قاله في الشفا أراد ش ان يجيب عن بعضها تبعاً للقاضى عياض وغيره ويقاس على ما ذكره مالم يذكره فيجيب عن كل آية او حديث بما يناسبه المقام (قوله) الاول ما روى الخ اى فيما اخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو حاتم بسند منقطع عن سعيد بن جبير والصواب أن كل ما ذكره في هذه القصة باطل الا ما اقتصر عليه في الصحيح وهو قولهم



سورة النجم فلما قال ومناة الثالثة الأخرى قال تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى أو لترضى القاهما الشيطان على لسانه لكونه كان تمنى أن لو أنزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه أو تمنى أن لا ينزل عليه ما ينفرهم فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والكفار لما سمعوه اثني على آلهتهم فجاء جبريل فعرض عليه السورة فقرأ الكلمتين فقال له ما جئتك بهاتين لحزن فسل الله بقوله وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية وقوله : وإن كادوا ليفتنونك الآية فهذه زيادة فيما طريقه البلاغ وهي كذب خطأ والغرائق طيور الماء البيض جمع غرنوق كعصفور أو كفرعون أو غرنيق بضم الغين وفتح النون كما في القاموس شبت الأصنام في الارتفاع بزعمهم بها وهو ارتفاع معنوي في جانب المشبه فنقول ومن هذه القصة وأنكر ثبوتها حفاظ كالنخعي والبيهقي وعباس في الشفا لكن نازعهم الحافظ

فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والكفار (قوله) قرأ سورة النجم أي وبلغ إلى قوله تعالى : أفريتم اللات وهو اسم صنم كان لثقيف بالطائف أو بنخلة من قريش والعزى تأنيث الأعز شجرة كانت لغطفان تعبد بها وهي التي قطعها خالد بن الوليد ومناة بالقصر ويمد صخرة كانت لهذيل وخزاعة يعبدونها وقوله الثالثة نعت لمناة أذهى الثالثة في الذكر وأما الأخرى فعت للثلاث وليس نعتا للثالثة لأن العرب لا تقول الثالثة الأخرى قال الخليل قالمالوفاق رؤس الآي كقوله ما رب أخرى ولم يقل آخر وقيل في الكلام تقديم وتأخير والأصل اللات والعزى الأخرى ومناة الثالثة وقيل صفة ذم أي ومناة الثالثة المتأخرة الدليلة لأنها أخس من اللات الذي هو صنم ومن العزى التي هي نبات ومعنى الآية هل رأيتم هذه الأصنام حق الرؤية وإذا رأيتموها علمتم أنها لا تصلح للعبادة لأنها لا تضر ولا تنفع وقيل أفريتم أيها الزاعمون أن اللات ومناة نبات لله ألكم الذكر وله الأثني ه من الخازن (قوله) تلك الخ أي اللات وما بعده فهو مدح لها قال في الشفالوكان ماروي صحيحا لكان بعيدا لالتام لكونه متناقض الأقسام بمنزج المدح بالذم متخاذل التاليف والنظم ه وذلك لأن الكفر وعبادة الأصنام قد ذم في آيات كثيرة فكيف يمدح في هذه الكلمات المخترعة وينسب ذلك للقرآن فهذا تناقض وخلاف إجماع الأنبياء والمرسلين من ذم الكفر وعبادة الأصنام . وابن حجر يتفصى عن هذا بأن هذه الكلمات إنما هي من كلام الكفار أو من لقاء الشيطان أو نحو ذلك كما يأتي في الأجوبة (قوله) لترتجى بصيغة المجهول أي توقع وتؤمل في التجاوز عن الذنب ويروي ترتضى بدل ترتجى أي تقبل وفي رواية أن شفاعتها واسعا لمع الغرائق العلل وفي أخرى والغرائق العلل تلك الشفاعة ترتجى (قوله) كعصفور الخ زاد بن سلطان لغة أربعة غرنيق كقنديل قال وهي في الأصل الذكور من طير الماء طويل العنق قيل هو الكركي (قوله) لكن نازعهم الحافظ الخ قال بعد أن ذكر القصة ومن خرجها وتجرا أبو بكر بن العربي على عادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لأصل لها وهو إطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عباس هذا الحديث لم يخرجوا أحدا من أهل الصحة ولا رواه

ابن حجر بأن القصة خرجها جماعة عن طرق كثيرة والطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلاً وثلاثة منها على شرط الصحيح إلا أنها مرسله يحتج بها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لا اعتضاد بعضها ببعض فالواجب تأويل مافي القصة مما يستكره قلت ولا شك أن القصة لم تتواتر بل لم تبلغ الى درجة الصحة فضلاً عن التواتر ومن وصلها لم يروها إلا عن ابن عباس وقد قال سعد الدين حسبها قدمناه عنه إن ما ينافي العصمة إذا كان منقولاً بطريق الآحاد فردود أي

ثمة بسند سالم متصل مع ضعف نقله واضطراب روايته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها أحد منهم ولا رفعها إلى صحابي وأكثر الطرق عنهم ضعيفة قال وقد بين البزار أنه لا يعرف من طريق يجوز رفعه إلا طريق أبي بشير عن سعيد بن جبير مع الشك في وصله وأما الكلبي فلا تجوز الرواية عنه لضعفه ثم رده من طريق النظر فقال لو وقع ذلك لارتد كثير ممن أسلم ولم ينقل ذلك هـ كلام عياض قال ابن حجر وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فإن الطرق إذا كثرت النخ ما عند ش (قوله) يحتج بها الخ يقال عليه هذا إنما هو في العمليات لا في الاعتقادات ويأتي لش عن السعد أن الظني لا يقاوم القطعي وقد تقرر أن العصمة من العقائد التي يطلب فيها اليقين فالحديث الذي يقتضي خرقها ونقضها لا يتقبل على أي وجه جاء وقد عد الأصوليون الخبر الذي يكون كذلك من المقطوع بكذبه فقوله فالواجب الخ هذا لو كانت صحيحة مع أنها باطلة منافية للعصمة فالواجب نفيها والاعراض عنها إلا ما اقتصر عليه في صحيح البخاري من السجود كما يأتي لش قال العارف بالله سيدي عبد العزيز الدباغ رضي الله عنه الصواب مع ابن العربي وعياض ومن تبعهما لا مع ابن حجر ولم يقع للنبي ﷺ شيء من مسألة الغرائيق وإنى لا عجب أحياناً من كلام بعض العلماء كهذا الكلام الصادر من ابن حجر فإنه لو وقع شيء من ذلك لارتفعت الثقة بالشريعة وبطل حكم العصمة وصار الرسول كغيره من الناس من حيث تسلط الشيطان عليه وعلى كلامه حتى زاد فيه ما لم يردده الرسول ولا يحبه فإي ثقة تبقى في الرسالة مع هذا الأمر العظيم ولا يغني في الجواب أن الله ينسخ ما يلقي الشيطان ويحكم آياته لا ختمال أن يكون هذا الكلام من الشيطان أيضاً فيتطرق الشك إلى جميع القرآن فالواجب على المؤمن الاعراض عن مثل هذه الأحاديث المروجة لمثل هذا الريب في الدين وإن يضربوا بوجهها عرض الحائط وإن يعتقدوا في الرسول ما يحب له من كمال العصمة ثم ما ذكره في تفسير قوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك الخ يقتضي أن يكون للشيطان تسلط على وحى كل رسول وكل نبى فيقتضى ذلك أن هذه عادة الشيطان مع الأنبياء وهو باطل هـ بنح قال ابن مبارك وأيضاً فإن الضمير في تمنى يعود إلى ما قبله من الرسول العام والنبي ولا يمكن أن يلقي الشيطان في أميته كل منهم مسألة الغرائيق (قوله) لكن على تقدير ثبوتها الخ أي عند من أثبتهم كابن حجر وأجاب عن القصة



لأن الظنى لا يقاوم القطعى وهو العصمة من الكذب ولو سهواً وغيره لكن على تقدير ثبوت أصل القصة أجاب العلماء بأجوبة منها السمين والغث فله تقتصر على ما لا مطمئن فيه منها فنحن نرى أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ أفرأيتم اللات والعزى الى قوله الأخرى أراد أن يوبخ الكفار على زعمهم أن هذه الأصنام عالية الشأن عند الله وأنها تشفع لهم عنده فقال بعد أن سكنت من التلاوة وفصل بين الكلامين تلك الغرائيق النخ على معنى الإنكار عليهم كقول إبراهيم هذا ربى على أحدا لتأويلات وقد حمله الآخفش على حذف همزة الإنكار فى المواضع الثلاثة ثم رجع صلى الله عليه وسلم الى تلاوته فظن من ظن من الكفار من لم يتنبه للقرينة والفصل أنه أثنى على آلهتهم فيما ينزل عليه وأشاعوا ذلك فحزن له فسلاه الله بقوله وما أرسلنا الآية وإلى هذا نحا الباقلانى ولا يعترض هذا بما روى أنه كان فى الصلاة فقد كان الكلام فيها فى أول الاسلام سائغاً ومنها أنه لما وصل الى قوله ومائة الثالثة الأخرى خشى المشركون أن يأتى

بسته أجوبة اقتصر ش على خمسة الأول ان ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قصد به ذم الأصنام الثانى انه من كلام الكفار الثالث انه من القرآن وهو مدح للملائكة الرابع انه من كلام ابليس الخامس أن تلك الزيادة لم تقع ولكن الشيطان أخبر الناس انها وقعت وإذا علمت بطلان القصة علمت انه لا حاجة إلى هذه الاجوبة ولا إلى التعرض الى البحث فيها لأن جميعها لا يناسب منصب النبوة والرسالة وحفظ الله تعالى للقرآن. ووجدت مقيداً من خط سيدى توبن سودة بواسطتين مانصه : قوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك من رسول الاية ينبغى أن تعلم أولاً أموراً أحدها ان العصمة واجبة للأنبياء وان المخالف فيها كافر الثانى أن الشك متى جاز على حرف واحد من القرآن مثلاً جاز على جميع الباقي لأن الجائز على المثل جائز على بمائته الثالث أن الحديث إذا كذبه قاطع من الكتاب أو العقل أو الاجماع فهو باطل وحديث الغرائيق كذبه قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقوله تعالى . وما ينطق عن الهوى وقوله تعالى إن عبادى ليس لك عليهم سلطان وإذا كان الشيطان ممنوعاً من استراق السمع ليل يقنع التليس أو التشبيه بالوحي فكيف يكون له التسلط على نفس الذكر المنزل حتى يزيد فيه أو كيف يجد سبيلاً إلى الحضرة الشريفة حتى يلقى على لسان صاحبها صلى الله عليه وسلم ما لا يقصده ولا يريد وهذا عمر رضى الله عنه اقتبس جدوة من نوره ما سلك فجاءه الاسلك الشيطان فجاءه غيره الرابع أن خبر الأحاد إذا كان صحيحاً اختلفوا هل هو حجة فتثبت به الأحكام أم لا وأما هدم القواعد ونقض ما تقرر فى العقائد بسببه فما لا سبيل إليه ولا يجوز لأحد أن يعول عليه ونعود بالله من زلة العالم فما ذكره ابن حجر كله غير صحيح وتصحيحه للحديث لا عبرة به بل الحديث باطل لمعارضته لما ذكرنا من القواعد وتلك التأويلات التى ذكرها عن عياض وابن العربى والباقلانى كلها فاسدة ومنصب النبوة أجل من ذلك واكبر وقد تبع ابن حجر فى مقالته السيوطى فى تفسيره وحاشيته وأما غيره من المفسرين فلم يأتوا الا بالضلال المبين عدا البقاعى وابى حيان ه وهو كلام حسن موافق لما مر

وبما يذم آلهتهم كعادته إذا ذكرها فبادر إلى ذلك الكلام وخلطوه في تلاوته كعادتهم في قوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه ونسب ذلك للشيطان في قوله القى الشيطان في أميته أي تلاوته لأنه الحامل لهم على ذلك أو المراد بالشيطان شيطان الانس وهما المخلطون لهاتين الكلمتين في تلاوته ومنها أن في بعض الروايات والغرائقة العلى عطفاً على اللات والمراد بالغرائقة على هذا الملائكة وذكروا مع الأصنام لا أنهم كانوا بزعمهم أنهم بنات الله ويعبدونهم قد كرا الجميع ليرجع إليه قوله ألكم الذكر وله الأنثى فوق قوله العلى وأن شفاعتها لترتجى وصفا للملائكة فحملة المشركون على الجميع جهلاً أو عناداً أو تلبساً وقالوا عظم آلهتنا وآمنوا بذلك فنسخ الله الكلمتين اللتين وجد الشيطان بهما السبيل إلى التلبس واحكم آياته . ومنها أنه ﷺ كان يرتل القرآن ويفصل بين آية فرصد الشيطان سكوته عن الأخرى ونطق بالكلمتين محاسباً صوته فسمعها بعض الكفار فظنوا من قوله وأشاعها فحزن لهذه الإشاعة فسلى ولم يقدح ذلك عند المسلمين لحفظهم السورة قبل كما أنزلت وتحققهم حال المصطفى في ذم الأوثان بل حكى ابن عقبة أن المسلمين لم يسمعوا تلك الزيادة وبه يحجب عما يقال كيف يتمكن الشيطان من ادخاله في متلوه ما ليس منه قال عياض وهذا أحسن الوجوه ابن حجر وكذا استحسنة ابن العربي والطبري ومنها ما ورد في بعض طرق القصة أن النبي ﷺ لم يقل شيئاً من تلك الزيادة ولكن الشيطان أعلم المشركين أنه قالها فلما بلغه ذلك نال والله ما هكذا نزل ونزل وما أرسلنا من قبلك الآية وكل هذه الأجوبة إنما هي على تقدير ثبوت أصل القصة لا جميعها لأن ما قيل أنه تمنى أن ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه أو أن لا ينزل عليه شيء ينفرهم أو أنه نطق بالكلمتين وعرضهما على جبريل فقال ما جئتكم بهاتين كل هذا لا يمكن صحته ولا يشك مسلم في بطلانه وليس في الأجوبة ما يجوز صحته أصلاً نعم الوارد في الصحيح من القصة هو أنه ﷺ سجد في آخر النجم وكانت أول سجدة نزلت فسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس الأشيخا من قريش رفع كفا من حصى أو تراب إلى جهته وقال يكفى هذا فقتل بعد كافراً وهو أمية بن خلف الحديث الثاني حديث أبي هريرة في الصحيحين والموطأ أنه

عن سيدي عبد العزيز الدباغ (قوله) أي تلاوته الخ تفسير الآية بهذا جار على مذهب ابن حجر من ثبوت المسألة لأنه لما ثبتت عنده فسر بها قوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك الآية فنقل عن ابن عباس أنه فسر تمنى بقرأ وأمنيته بقرائه يشير إلى مسألة الغرائق ونقل عن النحاس أن هذا أحسن التأويلات في الآية قال في الأبريز وجوابه أن الراية في ذلك عن ابن عباس ثبتت في نسخة على ابن أبي طلحة عن ابن عباس ورواها على ابن أبي صالح كاتب الليث عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وقد علم ما للناس في ابن أبي صالح وأن المحققين على تضعيفه ثم نقل عن شيخه ما هو الصواب في تفسير الآية فقال بعد كلام إذا تقرر هذا فمضى تمنى أنه يتمنى الإيمان لأمته ويحب لهم الخير والصلاح فهذه أمنية كل رسول



صلى الله عليه وسلم صلى إحدى الظهرين فسلم من اثنتين فقال ذواليدنين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروى ما قصرت ولا نسيت فقال ذواليدنين قد كان بعض ذلك يا رسول الله فقال اصدق ذواليدنين قالوا نعم فأتهم وسجد بعد السلام فنفى القصد والنسيان معا غير مطابق للواقع اذ قد تبين وقوع أحدهما وهو النسيان وقد منعنا الكذب مطلقا فنقول من جوز الغلط فيما ليس طريقه البلاغ فلا إشكال عنده في الحديث أصلا ومن منع عدم المطابقة في خبر الأئنياء مطلقا وهو المختار اجاب باجوبة أحسنها ان في الكلام حذفا تقديره كل ذلك لم يكن في اعتقادي اوفي ظني بقرينة سؤاله واستدباته بعد وليس هذا على قول النظام ان الصدق مطابقة الاعتقاد لأنه عند النظام صادق بلا تقدير شيء بل حاصل هذا الجواب ان المقدر من تنمة الخبر فهو لم يخبر بانتفاء الأمرين بل إنما أخبر بظنه إنتفاءهما وهو مطابق

ونبي وإلقاء الشيطان فيها بما يلقى في قلوب أمة الدعوى من الوسواس الموجب لكفر بعضهم ويرحم الله المؤمنين فينسخ ذلك من قلوبهم ويحكم فيها الآيات الدالة على الوحدة والرسالة ويبقى تعالى ذلك في قلوب المنافقين والكفار ليفتنوا به قال صاحبة الأبريز وهذا التفسير من أبداع ما يسمع ونحوه لا في حيان وقريب منه للبقاعى ثم نقل آخر كلام البقاعى فانظره أن شئت (قوله) إحدى الظهرين أى الظهر أو العصر وقد اختلف النقل عن أبي هريرة مرة جزم بالظهر ومرة جزم بالعصر ولعله شك في ذلك كما قاله ابن حجر مرة غلب على ظنه الظهر ومرة غلب على ظنه العصر (قوله) ذواليدنين لقب بذلك لأن في يديه أو أحدهما طول وقيل لأنه كان أضبط يعمل بكتا يديه وإسمه خرباق (قوله) كل ذلك لم يكن أى لم يقع واحد منهما فهو من قبيل الكل الجيعى بدليل الرواية الأخرى وعليه يتوجه الاشكال لأنه مخالف للواقع لو وقع أحدهما وهو النسيان وليس من قبيل الكل المجموعى أى مجموع ذلك لم يقع يعنى وإنما وقع أحدهما خلاف لصاحب السلم حيث مثل به للكل المجموعى في قوله .

الكل حكما على المجموع ككل ذاك ليس ذا وقوع

فانه باطل من وجوه كما ذكره بنى في شرحه (قوله) لم يكن في اعتقادي الخ ولا شك أن هذا مطابق للواقع لأنه عليه السلام كان يعتقد أن الصلاة تامة لم يقع فيها نقص قال في الشفا إما انكاره القصر فحق وصدق ظاهرا وباطنا وأما النسيان فأخبره صلى الله عليه وسلم عن اعتقاده وأنه لم ينس في ظنه فكانه قصد الخبر بهذا عن ظنه وان لم ينطق به ه ثم ان غلبة الظن بمنزلة اليقين في الأحكام الشرعية فلا يقال التعبير بالظن لا يناسب حاله لأنه لا يخرج من الصلاة إلا إذا اعتقد الاتمام أو يقال المراد بالظن هنا الاعتقاد الجازم وهذا هو ظاهر الحديث بدليل رده على ذى اليدنين وسؤاله الصحابة (قوله) لأنه عند النظام الخ وذلك لأن الصدق عند مطابقة الخبر للاعتقاد ولو خطأ كما هنا وأما عند الجاحظ فما هنا واسطة كما مر وأما عند الراغب فصدق وكذب باعتبارين (قوله) فهو لم يخبر الخ تأمل هذه العبارة

للوابع لان الواقع أنه كان حين الاخبار يظن ذلك وعلى هذا الجواب اقتصر السيد الجرجاني واختار عياض جوابا آخر وهو أن نفي القصر مطابق للواقع ولا اشكال ونفي للنسيان إنكار على السائل اللفظ الذي نفاه عن نفسه وأنكره على غيره في قوله بشئ مالا حذكم أن يقول نسيت آية كذا ولكنه نسي وقوله لست أنسى والكنى لا نس فكانه قال لم تقصر ولم أنس من قبل نفسي ولكن أن وقع شيء فقد نسيت لا بين لكم وذلك كله مطابق للواقع إذ لم تقصر ولم ينس حقيقة وتقول لكنه نسي الحديث الثالث حديث أبي هريرة أيضا في الصحيح لم يكذب إبراهيم النبي قط إلا ثلاث كذبات إثمين في ذات الله قوله إني ستميم وقوله بل فعله كبيرهم هذا

فانها خلاف الظاهر لان الظاهر انه أخبر بانتفاء الأمرين في الواقع لأنه كان يظن ذلك قال الصبان فكانه قال لم يكن واحد منهما في نفس الأمر بحسب ظني ولا ضرر في وقوع مثل ذلك لأجل التشريع على وجه واضح ومخالفة الخبر للواقع انما تعد عيا إذا عامها المخبر وقولهم صدق الخبر مطابقته للواقع أي ولو بحسب ظن المتكلم فيما يظهر لي الآن فتدبره ولكن هذا وإن نفي الخلاف في القول يقتضى جواز الخلف الظن ويقضى الى جواز الخلف في اخبار الرسول الظنية والصواب تنزيه المقام الاعظم عن ذلك قاله بهاء الدين في عروس الافراح (قوله) واختار عياض الخ أي بعد أن صدر بما عند ش و ذكر جوابين الأول أن قوله لم أنس راجع إلى السلام أي أني سلمت قصدا وسهوت عن العدد أي لم أنس في نفس السلام قال وفيه بعد الثاني ما ذهب عليه صاحب السلم من أنه من قبيل الكل المجموع أي لم يجتمع القصر والنسيان بل كان أحدهما قال ومفهوم اللفظ خلافه مع الرواية الأخرى ما قصرت ولا نسيت ثم قال والذي أقول ويظهر لي أنه أقرب من هذه الوجوه كلها ثم ذكر ما عند ش (قوله) والذي نفاه الخ ضمير الفاعل يرجع الى النبي ﷺ والمفعول يرجع الى اللفظ وكذا قوله وأنكره على غيره وهو جملة حالية أي وقد أنكره على غيره فيما رواه الشيخان عن ابن مسعود في قوله بشئ مالا حذكم الخ وقوله نسي بضم النون وكسر السين المشددة المكسورة أي أنساه الله تعالى إياها (قوله) لست أنسى الخ هذا يرجع لقوله نفاه عن نفسه وقوله ولكن أنسى هو بصيغة المجهول فشددوا والمعنى ليس من طبعي النسيان كما هو من طبع من لا يتحافظ بشغل فكره بأمور الدنيا ولكن أنسى بشغل الفكر بالله تعالى لاسن فالنسيان المنفي هو الذي دل عليه ظاهر كلام السائل وهو النسيان المعتاد الحاصل بشغل القلب بأمور الدنيا وهذا هو أحسن الأجوبة كما قال سيدي عبد القادر الفاسي في حاشيته على البخاري التي جمعها ولده سيدي عبد الرحمن ثم ذكر عياض وجها آخر استنبطه من كلام بعض الأسياف بناء على الفرق بين السهو والنسيان قال إن النبي ﷺ كان يسهو ولا ينسى ولذلك نفي عن نفسه النسيان لأنه غفلة وآفة والسهو انما هو شغل فكان صلى الله عليه وسلم يسهو في صلاته ولا يغفل عنها وكان يشغله عن حركات الصلاة ما في الصلاة وشغلا بها لا غفلة عنها فقلت وهذا الوجه



وواحدة في شان سارة فانه قدم أرض جبار ومعه سارة وكانت أحسن الناس قبيل له أن هاهنا امرأة لا ينبغي أن تكون الا لك فأرسل الى ابراهيم يسأله عنها فقال من هذه قال أختي ثم أوصاها أن تقول ذلك إذا سألها قال فانك أختي في الاسلام ثم أرسل اليها فأتى بها وأقام ابراهيم الى الصلاة فلما دخلت عليه لم يتمالك أن بسط يده اليها فقبضت يده قبضة شديدة فقال ادعى الله أن يطلق يدي ولا أضرك ففعلت فعاد فقبضت أشد من القبضة الأولى فقال مثل ذلك ففعلت فعاد فقبضت أشد من الأولى فقال ادعى الله أن يطلق يدي فلك الله ألا أضرك ففعلت فأطلقت يده فدعا الذي أتاه بها فقال إنما أتيتني بشيطان ولم تأتني

يتضمن جوابين عن اشكالين الأول مانحن بصدده وهو عدم مطابقة الخبر للواقع وجوابه قوله وكان يسهو ولا ينسى والاشكال الثاني هو أن يقال كيف سهى صلى الله عليه وسلم في الصلاة مع أنه لا ينشأ الا عن غفلة وجوابه هو قوله وكان يشغله الخ والى هذا الثاني أشار بعضهم بقوله :

ياسائل عن رسول الله كيف سهى والسهو من كل قلب غافل لاه

قد غاب عن كل شيء سره فسهى عما سوى الله في التعظيم لله

ويأتى لهذا تنمة عند قول ظم يجوز في حقهم البيت (قوله) أرض جبار الخ كان هذا الجبار بمصر وأراد أن يجتاز منها هو ومن معه من المؤمنين وكانوا ثلاثمائة وعشرين رجلاً فوشى حناطه الذي بيع طعاهه بساره وحملها إلى الملك فأهوى اليها بيده مراراً فلم يستطع وابراهيم ينظر اليهما من خارج القصر بعد أن أمر الملك باخراجه ومثل الله له القصر كالقارورة (قوله) وأعطاهما هاجر هي أم اسماعيل عليه السلام لأن سارة أعطتها لابراهيم عليه السلام فتسرى بها وقوله مهمم بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء كلة يسأل بها (قوله) معارض الخ جمع معارض من التعريض ضد التصريح من القول بمعارض الكلام أن يتكلم الرجل بكلمة يظهر من نفسه شيئاً ومراده شيء آخر فهي في الحقيقة صدق وفي الحديث أن في المعارض لمدوجة عن الكذب أي سعة وفسحة وكان السلف يرتكبونها عند الحاجة فكان ابراهيم النخعي إذا طلبه إنسان في الدار يكرهه قال للجارية قولي له اطلبه في المسجد وكان الشعبي يخط دائرة ويقول للجارية ضعي أصبعك فيها وقولي ليس هاهنا (قوله) فأما قوله إني سقيم الخ ذكر له أوجه ثلاثة الأول للحسن البصري ومن تبعه إن معناه سأسقم الثاني سقيم القلب الثالث سقيم الحجة عليهم لعدم نفع موعظته لهم وقيل كانت الحمى تأخذه عند طلوع نجم معلوم فلما رآه اعتذر لهم بذلك وقيل غير ذلك (قوله) وأما قوله بل فعله الخ قال بعضهم لا يلزم كذب في هذه الآية لأن الاخبار بخلاف الواقع إنما يكون كذباً إذا لم يقصد به الانتقال إلى غير مو هذا قصد به الانتقال من المعنى الأصلي إلى غيره لتلويحاً قال المحلى في شرح جمع الجوامع عند الكلام على التعريض نسب أي ابراهيم الفعل إلى كبير الأصنام كأنه غضب أن يعبد الصغار معه تلويحاً لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها

بإنسان فأخرجها من أرضي وأعطاهما هاجر فأقبلت تمشي فلما رآها إبراهيم انصرف فأقبلت تمشي فقال  
مهم قالت خيراً كفى الله يد الفاجر واحدم خادما والجواب ان تسميتها كذبات إنما هو بحسب الصورة  
فقط وكلها من المعارض التي فيها مندوحة عن الكذب فأما قوله إني سقيم فقد كان لقومه عيد يجتمعون  
ويعظمون آلهتهم وكانوا نجامين فقالوا لإبراهيم ألا تخرج معنا إلى عيدنا غدا فنظر في النجوم إيهاماً إذ لم  
يعتمد علمها عليها لثلاث ينكروا عليه ويكذبوه فلا يدعوهم يتخلف فقال إني سقيم أي سأستقم إذ كل حي  
معرض لذلك ولو عند الفزع أو سقيم القلب بما شاهد من كفرهم وعنادكم أو سقيم الحجة عليكم من جهة  
انكم لا تنصفون للدلائل القاطعة وأما قوله بل فعله كبيرهم هذا فهو معلق بشرط نطقه أي ان كان ينطق  
فهو فعله على طريق التبكيت لهم وليس الشرط في قوله فسألوهم بل هذا جملة اعتراضيه أو أسند الفعل  
إليه لأنه معظم السبب الحامل على الكسر وعن الكسائي أنه كان يقف على فعله أي فعله من فعله كائناً  
من كان ثم يتبدى كبيرهم هذا على أنه جملة مستقلة ثم يقول فاسألوهم الخ قال ابن حجر ولا يخفى تكلفه  
وأما قوله أختي فالمراد كما بينه في الحديث أنها اخته في الاسلام وهو صدق والله يقول إنما المؤمنون  
أخوة ومحال في حقهم عليهم الصلاة والسلام (المنهى) أي فعل المنهى عنه نهى تحريم أو كراهة ويشكل أيضاً

عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلاً عن غيره والاله لا يكون عاجزاً هـ (قوله) ان كان ينطق الخ أي  
مع علمهم بأنه لا ينطق ولذا كان هذا الكلام من إبراهيم تبكيتاً وتوبيخاً لهم على عبادة حجارة لا تضر  
ولا تنفع (قوله) ولا يخفى تكلفه الخ ومثله مع زيادة بشاعة قول بعضهم المراد بالكبير الله تعالى لأنه إله  
الالهة وهو مقرون بذلك بدليل قولهم ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله فأجاب عما عندهم بقوله بل فعله  
كبيرهم وقوله هذا مبتدا محذوف الخبر أي هذا قوله فاسألوهم الخ (قوله) أخته في الاسلام وقد  
روى أنها كانت بنت عمه ومثلها يقال لها أخت في النسب قاله ابن سلطان قال في الشفا عقب  
هذه الأجوبة فان قلت النبي صلى الله عليه وسلم سماها كذبات كما في الحديث المتقدم وقال في حديث  
الشفاعة ويذكر كذباته فمعناه أنه لم يتكلم بكلام صورته صورة الكذب وان كان حقاً الا هذه  
الكلمات ولما كان مفهوم ظاهرها خلاف باطنها اشفق إبراهيم عليه السلام من مؤاخذته بهاه (قوله)  
أي فعل المنهى عنه الخ هذا تفسير للخيانة وعليه فالتقابل بينهما وبين الامانة من تقابل الضدين لأن  
الفعل أمر وجودى وأما اذا فسرت بعدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في محرم أو مكروه  
فالتقابل بينهما من تقابل الشيء والمساوى لنقيضه والتفسير الأول لسي في شرح الصغرى والأول له  
في شرح المقدمات ثم ان المراد بالفعل في كلام ش التلبس فيشمل القول والفعل القلبي كالحسد ونحوه  
والاعتقادات الفاسدة (قوله) أو كراهة الخ المراد بها ما قابل التحريم فيدخل خلاف الأولى على القول  
بأنه مكروه فان قلت ثبت أن النبي ﷺ فعل خلاف الأولى كالطلاق والشرب قائماً والوضوء مرة  
مرة أوجب بأنه فعله لبيان الجواز لا من حيث إنه منهي عنه وح يصير ذلك الفعل واجباً أو مندوباً وكذا



آيات واحاديث ولنقتصر على ثلاث آيات وحديث الأولى قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال ابن عباس معناه انك غير مؤاخذ بذنب لو كان فهو أمر تقديرى وفائدة تقديره وتقدير مغفرته ان يجمع له بين انواع النعمة تشريفاً له لأن النعمة إما اخروية وهى قسمان سايية وثبوتية وإما دنيوية وهى قسمان دينية ودنيوية محضة وقد أشير فى الآية إلى الانواع الأربعة فالأخروية السليبية هى عدم المؤاخذه بالذنوب وهى المغفرة المشار لها بقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر والأخروية الثبوتية لا تنتهى أشير لها بقوله ويتم نعمته عليك والدنيوية الدينية أشير إليها بقوله ويهديك صراطاً مستقيماً والدنيوية المحضة أشير إليها بقوله وينصرك الله نصراً عزيزاً ومن ذلك النصر

المباح العادى على ماهو الا ليق بالآدب فلا يقع منهم لداعية الشهوة والطبيعة كما مر (قوله) ويشكل أيضاً آيات الخ وقد استدل بهامن جوز الصغائر على الانبياء عليهم الصلاة والسلام تمسكاً بظواهرها قاله فى الشفا وكل ما احتجوا به عما اختلف المفسرون فى معناه وتقابلت الاحتمالات فى مقتضاه وجاءت أقاويل السلف بخلاف ما التزموه من ذلك فاذا لم يكن مذهبهم اجماعاً وكان الخلاف فيما احتجوا به قديماً وقامت الأدلة على خطأ قولهم وصحة غيره وجب تركه والمصير الى ما صح ثم شرع فى ذكرها والجواب عنها (قوله) الأولى قوله تعالى الخ أحسن ما قيل فى هذه الآية ماقاله سيدى عبد العزيز الدباغ ان المراد بالفتح المشاهدة أى مشاهدته تعالى فقال صاحب الابريز هذا ثابت لكل نبي بل لكل عارف فقال له الشيخ الفتح يختلف بالقوة بالضعف والقوة التى فى النبي عايه السلام لم تثبت لغيره والمراد بالذنب سببه وهو الغفلة وظلام الحجاب الذى فى أصل نشأة الذات وهى بمنزلة الثوب العفن لنزول الذباب عليه ففى كان ذلك الثوب على أحد نزل الذباب عليه وان زال عنه الثوب زال عنه الذباب فالثوب مثال الحجاب والذباب مثال الذنوب فمن سمي ذلك الثوب ذباباً ساغ له ذلك فكذلك المراد بالذنب هنا الحجاب والمراد بما تقدم وما تأخر الكناية عن زواله بالكلية فكأنه يقول إننا فتحنا لك فتحاً مبيناً لنزول عنك الحجاب بالكلية ولتم النعمة منا عليك ولتهدى وتنصرفانه لنعمة فوق زوال الحجاب ولاهداية فوق هداية المعارف ولا نصرة أبلغ من نصرة من كانت هذه حالته ه بنح قال ابن مبارك وهذا الذى قاله الشيخ من أنفس المعارف وألطف اللطائف وأليق بالجناب النبوى وأنسب بترتيب الآية وحسن سياقها فجزاه الله عنا خيراً وقد تكلم على الآية خلائق وكان فى عقولهم هذا المعنى وما أظهره فقد حوم عليه السبكى الكبير وكم طار فى طلبه عتل أبى يحيى الشريف الشهير بابن عبد الله التلمسانى ثم نقل كلامه ثم قال وقد ألف السيوطى جزءاً لطيفاً جمع فيه أقوال العلماء وكلام الشريف التلمسانى وقد جمع بين هذين التأليفين الشيخ أحمد بابا فى تأليف له فى هذه المسألة رحم الله الجميع ه بنح قات ووجه تعاميل التمتع الذى هو المشاهدة للمغفرة وما يعدها ظاهر على ماقاله الشيخ ولا يحتاج إلى جواب الزمخشري الآتى

فتح مكة قاله التقى السبكي وبه يظهر وجه تعليل الفتح بقوله ليغفر الى قوله عزيزاً ويانه قول صاحب الكشاف أفيضت عليه سجال الا لطاف فان قلت كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة قلت انما جعل علة لاجتماع الأمور الأربعة وهي المغفرة وإتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز كأنه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع لك بين عز الدارين ه المراد منه ومن أحسن ما قيل فيها أن المراد ذنوب أمته ولكن لشدة اهتمامه بهم عبر بضميره عنهم كأنهم نفسه عليه السلام فهو مجاز مرسل علاقته شدة الارتباط والقرب المعنوي كما يقال جاء الخليفة والمراد وزيره ولا تقل على حذف المضاف لفوات هذه النكتة البديعة فان قلت كيف يصدق أن الأمة غفر لها ما تقدم وما تأخر مع أن طائفة منها ينفذ فيهم الوعيد ويدخلون النار قلنا الغفران المذكور باعتبار الأعم الأغلب

عند ش (قواه) وحكمة تقديره الخ أي حكمة ذكر الذنب والمغفرة على سبيل الفرض والتقدير وان كان لا ذنب هنا حتى ترتب عليه المغفرة أو عدمها لا جل أن يجمع الله تعالى له بين النعم الأربع وهذا كلام السبكي الذي حوم فيه على ما قاله الشيخ ولم يصل إليه لأنه كان من حقه أن يفسر الفتح بالمشاهدة والذنب بإزالة الحجاب والنعمة بتلك الإزالة لأنه لانهمة أعظم منها فهي تمام النعمة والهداية بهداية المعارف والنصرة بحصول هذه الأوصاف وأما ما ذكر السبكي في الأمور الأربعة فهو حاصل بحسب التسع (قوله) وبه يظهر الخ وذلك لأنه بحث في جعل الفتح علة وسبباً للمغفرة ولذا قال بعضهم الفتح ليس سبباً للمغفرة بل التقدير إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً فاستغفر ليغفر لك الله ومثله إذا جاء نصر الله والفتح إلى قوله فسبح بحمد ربك واستغفره وقيل يجوز أن يكون الفتح سبباً للمغفرة لأنه جهاد للعدو وفيه الثواب والمغفرة وقيل إن الفتح لم يجعل سبباً للمغفرة بل لاجتماع ما قدر له من الأمور الأربعة المذكورة كأنه قال يسرنا لك الفتح ونصرناك على عدوك وغفرنا لك ذنبك ليجتمع لك عز الدارين وأغراض العاجل والأجل ه بنخ من النسفي والخازن والقول الأخير هو ما يأتي عن الزمخشري إلا أن قول ش وبه يظهر وجه تعليل الخ يقتضي العكس وأن المغفرة علة وسبب للفتح وهو خلاف ما نقله عن الكشاف وتناول المحشي تأويله فقال أي وجه كون الأمور الأربعة علة غائية للفتح وح فلا ينافي أن الفتح هو العلة في النصر كما نقله عن الكشاف ه وأنت إذا علمت مما مر أن المراد بالفتح المشاهدة وبالذنب إزالة الحجاب إلى آخر ما مر ظهر لك وجه التعليل ظهوراً مبيناً من غير تكلف ولا يحتاج إلى ما قاله علماء الظاهر من المفسرين وغيرهم وقد اختلفت أقوالهم في المراد بالفتح فهل فتح مكة وقيل فتح خيبر وقيل صلح الحديبية وقيل غير ذلك وتفسير الشيخ للفتح جار على اصطلاح الصوفية قال الشعراني في الطبقات معنى الفتح في كلام القوم كشف حجاب النفس أو القلب أو الروح أو السر لما جاء به النبي عليه السلام ه بنخ والله الموفق (قوله) أفيضت الخ هذا دعاء من ش للزمخشري فيؤخذ منه أنه يجوز الدعاء للمعزلة بالمغفرة.



إذ منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم سبعون ألفاً ومنهم من يحاسب حساباً يسيراً ولا يعلم عدده إلا الله ومنهم من يناقش ثم يعنى عنه ولا يعلم عدده إلا الله ومنهم من يشفع له فلا يدخل النار بعد أن يستوجبها ولا يعلمهم أيضاً إلا الله وانظر قول ملك خازن النار يا محمد ما تركت للنار ولغضب ربك في أمتك من بقية ثم من يلج منهم النار إنما يدخلون الطبقة العليا أي جهنم ولا تحرق مواضع السجود منهم وقيل معنى الذنب في حقه ﷺ أنه لا يزال في ترق دائم فكما انتقل من مرتبة لما فوقها رأى في الأولى نقيصة وإن كانت من أكمل الكمال فهو من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين وعلى هذا يحمل قوله في حديث أبي هريرة إني لا أستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة وفي رواية أكثر من مائة مرة الآية الثانية قوله تعالى في حق يوسف وامرأة العزيز ولقد همت به وهم بها لو أن رأى برهان ربه وأحسن ما قيل فيها قول العلامة ابن زكري الباء في الموضعين سببية وهم بمعنى حزن

والعفو واللطف ونحوها لأنهم من أمة الاجابة واسجال جمع سجل وهو الدلو الكبير والالطاف بالفتح جمع لطف وقوله فإن قلت الخ هو مقول الزمخشري (قوله) ومن أحسن الخ هذا الوجه نقله في الشفا أيضاً وقوله ولا تقل الخ يعنى كما قالهما بن سلطان في شرحي الشفا (قوله) وقيل معنى الذنب الخ هو المعنى هو الذى قاله سيدى عبد العزيز الدباغ في حديث مسلم أنه ليغان على قلبي فاستغفر الله الحديث لأنه ﷺ تارة يكون في مشاهدة الذات العلية وفيها لذة عظيمة وتارة يكون في مشاهدة الذات وقوتها وقهرها وفيها خوف وانزعاج وفي هذين المشاهدين يكون غائباً عن الخلق وتارة يكون في مشاهدة قوة الذات مع الممكنات فبشاهد القوى سارية في الممكنات وفي هذه المشاهدة تغيب الذات عن الباطن وتبقى أفعالها وفي هذه المشاهدة يحصل امتثال الشرائع وتعاليم الخلق فجميع ما ينطق به النبي ﷺ لا يخرج عن هذه المشاهدات فقوله للأشعريين والله لا أحملكم ولا عندى ما أحملكم عليه خرج على المشاهدة الثالثة لأنه كان غائباً عن نفسه فضلاً عن غيره وإلى الثانية أشار بقوله انه ليغان على قلبي الخ قال وليس في طوق الخلق أن يقدرُوا على الدوام على المشاهدة الاولى والثانية ولا بد لهم من النزول إلى الثالثة ليستريحوا فكان إذا نزل إليها استغفر وبعد ذلك ذنبا به يخ ويقرب منه ما حكى عن الشاذلى أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم مناماً فسأله ما المراد بالغين فقال له غين أنوار لا غين أغيار يا مبارك وذكر الشعراني في الطبقات عن عبد الله بن طاهر الابهرى من أقران الشبلى أنه قال إن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون من أمة من بعده من الخلاف وما يصيبهم في الدنيا فكان إذا رأى ذلك وجد غانة في قلبه فاستغفر الله لأمة (قوله) وأحسن ما قيل فيها قول العلامة الخ ونصه الاشكال إنما يرد على أن البلاء صلة معدية والاجوبة التي ذكروها لا تقاومه وقد ظهر لي أن الباء للسببية وهم بمعنى حزن والمعنى ولقد حزنت بسببه حيث لم يطاوعها الخ ما عند ش نقله جس وأحسن منه أن

والمعنى ولقد حزنت بسببه وأصابها الهم من أجله حين لم يطاوعها على مرادها وحزن وأصابه الهم بسببها لما لها عليه من اليد والسطوة فخاف أن تبالغ في نكاله أو تنسبه إلى العار كخوف موسى المذكور في فررت منكم لما خفتكم فخرج منها خائفاً يترقب فيكون قوله وهم بها معطوفاً على همت به كما هو ظاهر اللفظ وقوله لولا أن رأى برهان ربه ابتداء كلام وهو شرط حذف جوابه أي لولا أن استحضر ما أوحى إليه من نجاته وكون العاقبة له اللازمة الحزن لكن تذكر ذلك فسل عنه ويؤيد هذا التعبير في جانبها بالهم مع أن الذي كان عندها التصميم والعزم الذي هو أقوى وأما قوله وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن الآية فهو كقوله وما أبرئ نفسي تبرأ من الحول والقوة إلى الله ورجوع إلى العصمة واعتماد عليه الآية الثالثة قوله تعالى فوكره موسى فقضى عليه وذلك أن موسى عليه السلام وجد قبطياً يقاتل إسرائيلياً يريد القبطى أن يحمل على الأسرائيلي خطباً إلى مطبخ فرعون فامتنع الأسرائيلي واستغاث بموسى فقال موسى خل سبيله فأبى وقال لقد هممت أن أحمله عليك فوكره موسى أي ضربه بجمع كفه وقيل الوكر الضرب في الصدر وكان موسى شديد القوة والبطش فقضى عايه أي قتله فندم وقال هذا من عمل الشيطان قال النقاش فلم يتعمد قتله وإنما وكره وكره يريد بهادف ظلمه وقال قتادة وكره بالعصا ولم يتعمد قتله فظهر أن لا معصية في ذلك لكن لما آل إلى النفس استعظمه وقال هذا من عمل الشيطان وقال ربى إني ظلمت نفسي وقال ابن جريج قال ذلك من أجل أنه لا ينبغي لنبي أن يقتل حتى يؤمر وهو وإن لم يؤخذ بذلك فلا يزال به حياء من أجله حتى يقول يوم القيامة إذا سئلت منه الشفاعة إني قد قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها نفسي نفسي ثم سياق السورة يدل على أن هذا كله قبل نبوته والحديث مافى

المعنى هم بضربها وهو الذي في الأبريز عن الشيخ وذكره القاضى في الشفا من جملة التأويلات قال في الأبريز وسأله عما يقول بعض المفسرين فأنكره غاية الإنكار وقال ابن العصمة والولى إذا وقع له الفتح نزع الله عنه اثنين وسبعين عرفاً من عروق الظلام فبعضها ينشأ عنه الكذب وبعضها الشهوة وحب الزنا وهكذا فكيف بالنبي الذي فطر على العصمة وقد يبلغ الولي إلى حالة يستوى في نظره محل الشهوة وغيره حتى يكون عنده فرج الاتى والحجر بمثابة واحدة به (قوله) فظهر أن لا معصية الخ أى لأنه أراد دفع ظلمه ورده إلى الصلاح فكان قتله على جهة الخطأ (قوله) وقال ابن جريج الخ بجمين مصغراً القرشى مولا هم المكى الفقيه أحد الأعلام يروى عن مجاهد وابن أبي مليكة وعطاء عنه القطان وغيره (قوله) ثم سياق السورة الخ أى لقوله تعالى فخرج منها خائفاً يترقب قال رب نجنى من القوم الظالمين ولما ورد ماء مدين إلى آخر القصة فإن النبوة كانت له بعد ذلك بمدة طويلة زاد في الشفا وقوله تعالى وفتناك فتونا أى ابتليناك ابتلاء بعد ابتلاء في هذه القصة وما جرى له مع فرعون وقيل القاؤه في التابوت وإيم وغير ذلك وقيل أخلصناك إخلاصاً من قوهم فتنت الفضة في النار إذا أخلصها وأصل



الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة مرفوعاً أن ملك الموت أرسل إلى موسى فقال له أجب ربك وكان ملك الموت يأتي الناس عياناً فصكه ففقأ عينه فرجع الملك إلى الله تعالى فقال أرسلني إلى عبد لا يريد الموت وقد فقأ عيني ولولا كرامته عليك لفقأت عينه فرد الله إليه عينه وقال ارجع إلى عبدى قتل له إن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فله بما غطت يده بكل شعرة سنة قال ثم مه قال ثم تموت قال فالآن فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية بحجر قال **ﷺ** لو كنت ثم لأريتكم قبره إلى جانب الطريق تحت الكثيب الأحمر فشبه شمة قبض روحه وكان يأتي الناس خفية بعد ذلك وروى أنه أتاه بتفاحة من الجنة فشما فمات قال ابن خزيمة أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وقالوا إن عرفه فقد استخف به وإن لم يعرفه فكيف لم يقتص له منه وأجاب أئمتنا بأنه لم يعرفه كما لم يعرف إبراهيم ولوط الملائكة إذ جاؤهما في صورة الآدميين ولو عرفهم إبراهيم لما قدم إليهم الماء كول ولو عرفهم لوط لما خاف عليهم من قومه وإنما لطمه لأنه ظن أنه رجل أتاه يريد قتله فدافعه عن نفسه فأدت المدافعة إلى فقأ العين ويجوز أن يدفع الإنسان عن نفسه وأن أدت المدافعة إلى القتل فكيف يفقأ العين وأما قوله أجب ربك فلا يعرفه بمجرد أنه ملك لاسيما والملك لم يخيره وقد ثبت أنه لا يقبض نبي حتى يخبر والظاهر أن موسى كان عالماً بذلك ثم لما رد الله عين ملك الموت وجاءه ثانياً مخيراً أعلى عادة الله مع أنبيائه عرف برد العين والتخبر أنه ملك الموت فاستسلم وأما أنه لما لم يعرفه فلم يقتص له منه فلأن موسى مدافع عن نفسه كما مروى من أين لذلك المبتدع مشروعية القصاص من موسى فلم يقتص منه (كعدم) أي كاستحالة عدم (التبايع) لشيء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً (يا ذكي) تميم للبيت وفي التنزيل يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من الآية قال البيضاوي معناه وإن لم تبلغ جميعه كما أمرتك فما أدبت شيئاً من الرسالة لأن كتمان بعضها يضيع ما أدى منها كترك بعض

الفتنة الاختبار إلا أنه استعمل في عرف الشرع في اختبار يؤدي إلى ما يكره (قوله) وأجاب أئمتنا الخ هذا الجواب لأبي عبد الله المازري قال في الشفا وهو أسد الأجوبة وتأوله ابن عائشة وغيره على صكه ولطمه بالحجة وفقء عين حجته وهو وإن كان مستعملاً في اللغة إلا أنه بعيد وينافيه قوله في الحديث فرد الله عليه عينه فتحتاج إلى تأويل أيضاً بخ (قوله) بذلك أي بأنه لا يقبض نبي حتى يخبر فلذلك لما لم يخيره ملك الموت صكه فلما جاءه ثانياً وخبره انقاد واستسلم هذا معنى كلام ش وليس في الحديث الذي ذكره ش أنه لا بد من سبق العلم بذلك التخير بزمن طويل وكلام المحشى هنا غير ظاهر قال ظم رحمه الله تعالى: كعدم التبليغ يا ذكي . هذا تفسير للكتمان المستحيل وح فالتقابل بينه وبين التبليغ من تقابل الشيء والمساوى لنقيضه (قوله) يضيع ما أدى منها الخ وذلك لأن الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الأحكام لا لبعضها فكانه قيل إن اتنى جزء من الهيئة الاجتماعية قد انتفت بتامها إذ الكل

أركان الصلاة فإن غرض الدعوة يتقضيه أو فكاً نك ما بلغت منها شيئاً كقوله فكاً نماقتل الناس جميعاً من حيث إن كتمان البعض والكل سواء في الشناعة واستجلاب العقاب وعن النبي ﷺ بعثني الله برسالاته فضقت بها ذرعاً فأوحى الله لي إن لم تبلغ رسالاتي عذبتك وضمن لي العصمة فقويت هـ ذال الأسيوطي في حواشيه أخرجه إسحاق بن راهويه من مسند أبي هريرة وأبو الشيخ عن الحسن مرسلًا ثم قال البيضاوي وظاهر الآية يوجب تبليغ ما أنزل ولعل المراد ما يتعلق بمصالح العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه فإن من الأسرار الإلهية ما يحرم افشاؤه هـ ويؤيده ما في حديث ابن عباس في الأسراء عند ابن سبع في شفاء الصدور أن النبي ﷺ قال وعلمني يعني الله تعالى ليلة المعراج علوماً شتى فلم اخذ على كتمانها إذ علم أنه لا يقدر على حملها أحد غيري وعلم خيرني فيه وعلم أمرني بتبليغها إلى الخاص والعام من امتي هـ بنح ومن المخير فيه ما هم أن يكتبه ﷺ لهم في مرض موته فقال بينه وبين ذلك تنازعهم واختلافهم عنده فلم يكتبه كما في الصحيح إذ لو كان مما يجب تبليغه ما تركه لاختلفهم وقد عاش بعد ذلك أياماً لو كان مما يمتنع افشاؤه ما هم يكتبه لهم (يجوز في حقهم) عليهم الصلاة والسلام (كل عرض) حال بشري (ليس مؤد لنقص) في مراتبهم العالية (كالمرض) والجوع والفقر ظاهر أمع الغنى بالله باطنا والآخر كل والشرب والنكاح والنسيان في

ينعدم بانعدام جزئه وح فلم يتخذ الشرط والجواب حتى يحتاج إلى تأويل وذلك أنهم قالوا أنه قد اتحد الشرط والجواب لأن المتبادر أن المعنى وإن لم تبلغ ما أنزل إليك وهو الرسالة فما بلغت رسالاته وهذا لا فائدة فيه وأجيب أيضا بأن المعنى وإن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئاً منها في استحقاق العقاب وهذا الجواب هو الثاني عند البيضاوي وكما في ش (قوله) ومن المخير فيه ما هم الخ قد اختلف العلماء فيما أراد أن يكتب فقيل ترتيب الخلفاء وقيل غير ذلك قال في الأبريز وتكلمت مع هرزي الله عنه يعني شيخه في برهان القطع والتطبيق فسمعت منه أسراراً لم يذكرها علماء الكلام ثم علمني توحيد الصوفية العارفين وقال هذا الذي كانت عليه الصحابة فقلت يا سيدي لو علم الناس هذا الحق في التوحيد ما افرقت الأئمة إلى ثلاث وسبعين فرقة فقال نعم هو الذي أراد النبي ﷺ أن يكتب عند موته حتى لا تضل أمته هـ قال ظم رحمه الله تعالى ويجوز في حقهم كل عرض البيت (لما تكلم على الواجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام والمستحيل شرع يتكلم على الجائز في حقهم وآخره لأنه كالمركب من الواجب والمستحيل وفي بمعنى على وحق بمعنى الذات أي على ذاتهم والضمير للرسل ومثلهم الأنبياء في هذا (قوله) بشري الخ أشار إلى أن المراد بالعرض هنا الاوصاف الحادثة التي تعرض للبشر فقوله كالمرض أي غير المنفرد فهو مثال للعرض البشري الذي لا يؤدي إلى نقص وأما العرض المنفرد كالجنون والجذام والبرص والعمى فيستحيل في حقهم كما في ش (قوله) والجوع والفقر أي اختياراً



غير ما أمروا بتأنيده أو فيه بعد التبليغ وفي العبادات بشرط التنبيه على الفور وقيل يجوز تأخير مدة الحياة وقيل يمتنع النسيان فيها وما ورد مؤول ويجوز النوم . لكن لا يستولى على قلوبهم ولا ينال فيه

منهم مع قدرتهم على دفع ذلك عن أنفسهم ولما نهى ﷺ عن الوصال في الصوم قيل له انك تواصل فقال اني لست كأحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني أى يعطيني قوة الطعام والشارب قال تاج الدين السبكي جوعه صلى الله عليه وسلم كان اختياريا لأنه كان يقدر على دفعه اما بأن تنصرف عنه شهوة الطعام والشراب مع بقاء القوة واما بتعذية الله له المغنية عن الطعام والشراب واما بتناول الغذاء . وقال الشيخ زروق في بعض شروحه على الحكم العارف تارة يغلب عليه الغنى بالله فظهر عليه آثار العناية وتارة يظهر عليه الفقر الى الله تعالى فيلزم الرعاية فحين غلب الغنى بالله على حبيب الله اطعم الفا من صاع وحين غلب الفقر الى الله تعالى شدا الحاجر على بطنه من الجوع . (قوله) والا كل والشرب اى فهم من ضروريات الذات الترابية ولا يكفيها ذوق الانوار كما في الابرار قال الشيخ سيدى عبد العزيز ولو قدرنا ان رجلا عمد الى نبي فمنعه الطعام والشراب لمات ذلك النبي ولهذا ترى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ياكلون ويشربون ويجوعون ويشبعون . (قوله) والنكاح المراد به هنا الجماع بدليل انه لم يذكر التسرى مع أنه جائز لهم بل وقع وبالجماع عبر في الجوهره حيث قال :

وجائز في حقهم كالأكل والجماع للنساء في الحل

(قوله) والنسيان الخ حاصله أن النسيان يمتنع في البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية فالقولية كالجنة أعدت للمتقين والفعلية كصلاة الضحى مثلا إذا أمرهم الله تعالى بفعلها ليقترن بهم فلا يجوز نسيان كل منهما قبل تبليغ الأولى بالقول والثانية بالفعل وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر من الله تعالى لا من الشيطان إذ لا سبيل له عليهم وأما قول يوشع . وما أنسانيه الا الشيطان تواضع منه أو قبل نبوته وعلمه بحال نفسه وإلا فهو من الله تعالى بدليل قول موسى ذلك ما كنا نبغ وإذا جاز النسيان في الأول والبلاغية بعد التبليغ فأحرى غيرها وأما السهو فيمتنع عليهم في الاخبار البلاغية وغيرها كقيام زيد وجائز عليهم في الأفعال البلاغية كالسهو في الصلاة للتشريع والفرق بين النسيان والسهو أن الأول يقال لزوال الشيء من القوة المدركة والحافظة والثاني لزواله من الأول فقط مع بقاءه في الثانية وإن شئت قلت النسيان هو مخالفة الصواب بدون رجوع فان رجع فهو سهو وظاهر كلام ش أنه لا فرق بينهما وذكر في العبادات أقوالا ثلاثة وأصل ما ذكر للسيوطي في حاشيته على مسلم على حديث إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني ونصه استدلاله بالجمهور على جواز النسيان عليه في الأفعال البلاغية والعبادات ومنعته طائفة وتأولت الحديث ونحوه وعلى الأول قال الأول أكثر شرطه تنبيهه ﷺ على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير وجوزت طائفة تأخير مدة حياته واختاره إمام الحرمين أما الأقوال البلاغية فالسهو يمتنع فيها إجماعا وأما

نومه عليه السلام عن صلاة الصبح كسائر الصبح في قضية الوادي حتى ضربتهم الشمس في جباههم كفاي الصحيح لأن طلوع الفجر من مدركات العين لا القلب وقد قال إن عيني تمانان ولا ينام قلبي وقيل خرج في هذه المرة عن عادته فنام قلبه لما أراد الله تعالى من يان سنة النائم عن الصلاة كما قال فلو

الأمور العادية والدينية فالراجح جواز السهو في الأفعال فيها دون الأقوال ه نقله جس وتقدم بعض الكلام في هذه المسألة وانظر الشفا إن شئت (قوله) ولكن لا يستولى الخ وكذلك يقال في السهو وغيره من الأمور الجائزة عليهم وبالجملة فيجوز على ظواهرهم ما يجوز على البشر مما لا يؤدي إلى نقص وأما بواطنهم فمنزهة عن ذلك متعلقة بربهم وفي المنى للشعراني كان معروف الكرخي يقول لي ثلاثون سنة في حضرة الله تعالى ما خرجت عنها فانا أكرم الله والناس يظنون أني أكرمهم ه فاذا كان هذا حال الاتباع فما ظنك بالأنبياء خصوصا رئيسهم (قوله) في قضية الوادي وهو موضع بجوار مكة روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم حين قفل من خير سار ليلة حتى إذا أدركه الكرى أي النوم عرس ونام هو وأصحابه فلم يستيقظ أحد حتى ضربتهم الشمس فكان صلى الله عليه وسلم أولهم استيقاظا فقال اقتدوا يعني سوقوا رحالكم فاقبلوا رحالهم شيئا ثم توضأ صلى الله عليه وسلم وأمر بلالا فاقام الصلاة فصلى بهم الصبح (قوله) من مدركات العين أي العين ح نائمة وإلى هذا الجواب أشار في الشفا بقوله وقيل لا ينام قلبه من أجل أنه يوحى إليه في النوم وليس في قصة الوادي إلا نوم عينيه عن رؤية الشمس وليس هذا من فعل القلب ه وقوله وقد قال الخ استدلال على أن قلبه صلى الله عليه وسلم لا ينام قال النووي وهو من خصائص الأنبياء (قوله) وقيل خرج الخ هذا الجواب صدر به في الشفا قال ويصححه قوله في هذا الحديث بنفسه أن الله قبض أرواحنا وقول بلال فيه ما ألفت على نومة قط مثاها ولكن هذا إنما يكون منه لا أمر يريد الله تعالى من إثبات حكم وتأسيس سنة وإظهار شرع كما قال في الحديث الآخر ولو شاء الله لا يقظمننا ولكن أراد أن تكون سنة من بعدكم ه ومال إلى هذا الجواب الشيخ الأمير على الجوهرة قال بعد ذكر الجواب الأول عند ش مانه هكذا قالوا ولا مانع من أن الله تعالى قد يأخذ بقلوبهم لحكمة كالشريع ويؤيده قول بلال يا رسول الله أخذ بقلبي الذي أخذ بقلبك ه يخ وبه تعلم ما في قول المحشي أن الشيخ الأمير صوب الجواب الأول وقال في الثاني ليس بصواب وحاصل هذا القول أنه صلى الله عليه وسلم كان له حالان في النوم أحدهما أنه كان تنام عينه ولا ينام قلبه وهو الغالب الثاني أنه ينام قلبه أيضا وهو نادر فصادفت هذه القضية الحال الثاني قاله ابن سلطان ولا يلزم أن يكون في هذه الحالة نائم القلب عن الله بالكلية بل غافل عن شيء لا يشتغاله بشيء آخر قال العارف بالله سيدي أحمد التجاني رضي الله عنه إن لك أكبر صدمات من قوة التجلي بسطوة جلاله تعالى فرما أفرطت بهم تلك الصدمة عن النظر في تلك الطاعة التي هو فيها لقوة التجلي لأن المطلوب منهم في الحضرة مراعاة حقوق الأوقات في كل آن وقد تقع لهم لمات من قوة التجلي فتؤثر فيهم غفلة عن الطاعة



شاء الله لا يقظنا ولكن أراد أن تكون سنة لمن بعدكم وفي الآثار أنه كان محروساً من الحدث في نومه حاضر القلب كما هو في يقظته وهو صريح في عدم وقوع الاحتلام له واختلف في الجواز وصوب القول بالمنع وفي قوله عرض رد على التصاري في وصفهم ببعض الصفات القديمة كالعلم القديم وفي قولنا بشرى رد على الجملة في قولهم لان البشرية تنافي الرسالة وأنه لا يليق بها إلا الصفات الملكية حتى

التي تأتي بعد فيمضي وقتها وهم ذاهلون عنها بنح و تقدم نحوه عن سيدى عبدالعزيز الدباغ رضى الله عنه (قوله) انه كان محروساً من الحدث النح ويؤيده حديث صلواته عليه السلام بعدم النوم من غير وضوء وجوابه بقوله ان عيني تمان ولا ينام قلبي وقد عد من خصائصه كون وضوئه لا يتقضى بالنوم (قوله) وصوب القول بالمنع من صوبه ع والنووى قال السجورى على الجوهره ولا يجوز عليهم الاحتلام كما صححه النووى لأنه من الشيطان وقد ورد ما احتلم نبي قط نعم ان كان مجرد فيضاء ماء من غير تلاعب الشيطان فلا مانع منه ه (فائدة) قال كانت من معجزاته عليه السلام ان من كتب هذه الأمور العشرة ووضعها في بيت لم يحترق ومن طرحها على النار خمدت باذن الله تعالى الأولى ما وقع ظله عليه السلام على الأرض الثانية ما ظهر بوله على الأرض الثالثة لم يقع عليه الذباب الرابعة لم يحتمل الخامسة لم يتأوب السادسة لم تهرب منه دابة ركبها السابعة ولد مختونا الثامنة تنام عينه ولا ينام قلبه التاسعة ينظر من ورائه كما ينظر أمامه العاشرة إذا جلس مع قوم كانت كتفاه أعلى منهم ه ونظمها بعضهم بقوله :

خص نينا بعشرة خصال لم يحتمل قط ولا له ظلال  
والأرض ما يخرج منه تبتلع كذلك الذباب عنه تمتنع  
تنام عينه وقلب لا ينام يرى من خلفه يرى كما يرى أمام  
لم يتأوب قط وهى السابعة ولد مختونا اليها تابعة  
تعرفه الدواب حين يركب تأتى اليه سرعة لا تهرب  
يعملوا جلوسه جلوس الجلوسا صلى عليه الله صبحا ومسا

لكنه قد شاركه في بعضها غيره من الأنبياء كعدم الاحتلام وعدم نوم القلب وعدم التأوب وعدم الارث والولادة مختونا (قوله) كالعلم النح أى جعلوا صفة العلم القديم قائمة بحمد عيسى وجعلوه لذلك إلها على خبط لهم شديد وتخليط عظيم لا يقوله عاقل واقترق اعلى ثلاث فرق نسطورية ويعقوية وملكانية ولكل فرقة اعتقاد شنيع (قوله) في قولهم ان البشرية النح قال ع مانصه في تفسير ابن عرفة لقوله تعالى بشر مثلكم مذهب أهل السنة أن الأنبياء متماثلون لسائر الخلق في الخلقة الجسمية ومذهب الحكماء انهم اختصوا بطبيعة مزاجية ه هذا في المقصد الاسنى في شرح اسمه تعالى الباعث أن خاصية الولاية نشأة زائدة على سائر الأطوار العقلية التي يشترك فيها سائر الناس وخاصية النبوة نشأة زائدة على

قالوا أبشر يهدونا . إن أتم إلا بشر مثلنا . مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ولا شبهة لما توهمه وفي كون الرسل بشراً رحمة ولطف عظيم بالأمة المرسل إليهم ليس بسبب الموافقة النوعية تلقيهم عنهم وتأتي مخالطتهم وحفظ أقوالهم وأفعالهم ليقنطروا بهم فيفاز بالسعادة ولذا قال تعالى لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم وفي قوله ليس مؤديا لنقص رد على اليهود وجهلة المؤرخين والمفسرين في تجويز بعض النقائص في خلقه أو غيرها فقد آذت بنو إسرائيل موسى إذ كانوا يجتمعون في الغسل ينظر بعضهم إلى سوء بعض وكان موسى عليه السلام حياء لا يرى من جسده شيء فكان يغتسل وحده فقالوا ما يتستر هذا التستر إلا من عجب بجلده أما برص وأما أدره وأما آفة فخلا يوماً يغتسل ووضع ثوبه على حجر فقر الحجر بثوبه ففجخ في أثره بقول ثوبى حجر ثوبى حجر حتى انتهى للملأ من بنى إسرائيل عريانا فأروه أحسن ما خلق الله فقالوا والله عابه من بأس فقام الحجر فطفق به ضرباً فقيه أثر الضرب ست أو سبع ندبات كما في الصحيح فبراه الله عما قالوا كما في التنزيل ولم يروا عورته على الصحيح ولكن رأوه مؤزرراً مبتل الأزار والأدره أى اتفاح الخصيتين تظهر من تحت الأزار المبتل بالماء فلما لم يروا شيئاً علموا أنه غير آدر وروا بقية جسده صافياً . فالواجب كونهم عليهم الصلاة والسلام على أكمل الأحوال خلقاً وخلقاً وأحوالاً وأفعالاً يستحيل أن يلحقهم نقص من جهة الخلقة كالأنوثة والصمم لأنه لا معنى للنبوة إلا الوحي

خاصية الولاية وهو نوع من البعث والله تعالى باعث الرسل كما هو الباعث يوم النشور وكما يعسر على ابن المهد فهم حقيقة العقل فكذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوة في طور العقل فان الولاية طور كمال وراء نشأة العقل كما أن العقل وراء نشأة الحواس ه وإن أردت استيفاء فعليك به ه وعلى كل حال فالبشرية لا تنافي الرسالة والنبوة والولاية غاية انه بشر خصه الله تعالى بمزيد كمال فيجوز عليهم ما يجوز على البشر مما لا يخل بمرتبتهم (قوله) ولا شبهة الخ وقد رد الله عليهم هذه الشبهة بقوله وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق وانظر إلى حقهم وعنادهم حيث رضوا بكون الاله حجراً ولم يرضوا بكون الرسل بشراً (قوله) من أنفسهم أى بضم الفاء وقرئ بفتحها أى أشرفهم والمراد هنا نبينا محمد ﷺ ويقاس عليه غيره (قوله) فجمع أى أسرع ومنه قوله تعالى وهم يجمعون (قوله) كالأنثى جزم هنا باشتراط الذكورة في النبي وهو الصواب خلافا لما مر له في تعريف النبي والرسول من ذكر الخلاف ثم ان ما ذكره ش هنا شروط للنبوة قال السعد في شرح النسفية النبوة مشروطة بالذكورة وكال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الأمهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك ه وأشار له سيدي العربي الفاسي في مراصده بقوله :



فكيف تعطل حاسته ويسد بابه هذا لا يعقل والبكم لانه مانع من التبليغ والعمى على الصحيح قبل ولم  
يعم نبي قط وما ذكر عن شعيب لم يثبت وأما يعقوب فأنما حصل له ضعف في نور بصره ثم زال وقيل  
غير ذلك مع الاتفاق على عدم استمرار ذلك العارض ويستحيل أيضا أن يلحقهم نقص من جهة

والنبي تشترط الذكورة وقوة الرأي وعقل كمالا  
وشرف في قومه ماجهلا مع السلامة من المنفر  
كرمي الآباء بوصف العهر وكالفاظظة وكالجذام  
وحرقة كحرقة الحجام وكل ما يخل بالمروءة  
مجانب لرتبة النبوة

قال ابن الهمام في المسيرة وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم  
عليها السلام وفي كلامهم ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها وعلى هذا لا يبعد  
ما ذهبوا إليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول الله لأن اشتراط الذكورة ليكون  
أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجامع للدعوة والنسوة مبنى ما هن على التستر  
والقرار في البيوت وأما على ما ذكره المحققون من أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى وكذا  
الرسول فلا فرق أى بينهما بل بمعنى واحد بزيادة من الكمال قال الشيخ زين الدين قاسم في حاشيته  
على المسيرة مانصه قال الامام جلال الدين جار الله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة  
خلافا للأشعرى واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل والدين وهما معدومان في النساء لقوله ﷺ  
هن ناقصات عقل ودين وبقوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحي اليهم ويقول على  
رضى الله عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله عنها تستحق الخلافة وقال  
الصابوني الصحيح مذهبنا إليه لأن النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة وإظهار المعجزة ولزوم  
الاقتداء والانوثة توجب الستر وبينهما تناف ولا لأن النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء واقامة  
الضلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى  
واحتج الأشعرى بقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم لأنه تعالى ذكرها في عدد الانبياء وأرسل  
إليها جبريل قال تعالى وأرسلنا إليها روحنا وقال تعالى إنما أنا رسول ربك والجواب أن هذا لا يلزم  
المطلوب قطعاه وتقدم قول سيدى عبد العزيز الدباغ إن الله تعالى لم يجعل النبوة في جنس النساء  
(قوله) فكيف تعطل حاسته الخ نحو هذا يقال في الأئم المرسل اليهم فانه لو فرضنا أنه لا يسمع لهم  
بالكلية لتعطلت الرسالة اليهم وهذه الفضيلة كافية في تفضيل السمع على البصر كما مر عن سيدى  
عبد العزيز الدباغ (قوله) حصل له ضعف أى من كثرة بكائه على يوسف ولذا لما جاءه البشير بالقميص

الخلق بالضم كالجن والبخل والخور وهو الضعف والفهاة وهي ضد الفصاحة والغلظة والبله والفظاظة فيجب لهم كمال الذكاء والفطنة وكذا يستحيل أيضاً في حقهم الأحوال الدنية المخلة بحكمة البعثة كالجنون والبرص والجذام ولم يكن داء أيوب جذاماً بل روى أنه أول من أصابه الجدرى وكدانة

عاد بصره (قوله) والخور هو بفتحين ضعف في العقل تقول خار الرجل يخور خوراً ورجل خوار بالتشديد والجمع خور بوزن طور قاله في المختار (قوله) والبله ويقال فيه أيضاً البلاهة وهي ضد الفطانة وقوله الفظاظة هي غلظة القلب وعدم إين الجانب ومنه قوله تعالى . ولو كنت فظاً غليظ القلب (قوله) كمال الذكاء أي ولو في حال الصبا كما علم من حال نبينا ﷺ وغيره وإن كانت العادة أن كمال العقل يكون عند بلوغ الاشد في الأربعين سنة قال الشيخ عبدالسلام في شرح الجوهرة واختلفوا في اشتراط البلوغ يعني في وقت النبوة مع اتفاهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه فذهب إلى الأول الفخر الرازي مستنداً لآتي عيسى ويحيى ومنعه ابن العربي وآخرون وتأولوا الآيتين مع أنهما أخبار عما يجب لهما حصوله لا عما حصل بالفعل ه وقال البيهقي في أول حاشيته عليها إنما كان الإرسال على رأس الأربعين لأنه العادة المستمرة في معظم الأنبياء أجمعهم وجزم كثيرون بالثاني وإنما استدلوا بالعادة دون حديث ما بنابي إلا على رأس الأربعين لعدم ابن الجوزي له في الموضوعات وذكر الشيخ الأمير الشيخ الشنواني أن الحق أن هذا السن غالب فقط وإلا فقد نبى عيسى ورفع إلى السماء قبله وكان عمره ثلاثاً وثلاثين سنة ونبي يحيى صلياً بناء على أن الحكم الذي أوتي به صلياً النبوة لكن ذكروا في حواشي التفسير نقلاً عن المواهب أن هذا خلاف التحقيق والصحيح أن عيسى ما رفع إلا بعد مضي ثمانين سنة وبعد نزوله يعيش أربعين سنة والمراد بالحكم الذي أوتي يحيى العلم والمعرفة لا النبوة وقول عيسى وجعلني نبياً أي في علمه وهو من التعبير بالماضي عن المستقبل ووقع في كلام سيدي علي الخواص أن النبي نبي من صغره ولعله أراد الكمال والتهيم كما ذكره الشيخ الأمير والله أعلم ه (قوله) ولم يكن داء أيوب جذاماً خلافاً لما يعتقده بعض العوام وربما قالوا إنه كان يتناثر الدود منه فيرده إلى جسده رضي بقضاء الله فكان حالهم كحال من بنى قصراً وهدم مصرأ وما يذكره بعض المفسرين ممن ينقل الأسراريات من الحكايات المنفرة فباطل ولم يصح في أمره إلا ما أخبر الله به في كتابه في آيتين الأولى قوله تعالى وأيوب إذ نادى ربه الآية والثانية قوله تعالى واذكر عبدنا أيوب وأما النبي ﷺ فلم يصح عنه أنه ذكره إلا في قوله بينا أيوب يغتسل إذخر عليه جراد من ذهب الحديث قاله سيدي محمد بن عبدالقادر الفاسي في جواب له وفي الأبريز عن سيدي عبدالعزیز أن الضر الذي مسه هو ضر الالتفات إلى غير الله تعالى وهو أعظم ضر عند العارفين وهو الذي سأل أيوب ربه أن يرفعه عنه لا مرض بدنه لأنه يقربه من الله تعالى بخلاف ضر الالتفات إلى غيره ولو لحظة وأما المرض الذي



الآباء وعهرا الأئمة والحرف الدينية كالحجامة وما لا يخل بالمروءة كالأكل على الطريق وكذا استحيل عليهم كل فعل محرم أو مكروه كما مر ثم شرع في براهين وجوب الصفات الثلاث لهم فقال .

لو لم يكونوا صادقين للزم أن يكذب الإله في تصديقهم بما خلقه على أيديهم من المعجزات : إذ معجزاتهم كقوله . سبحانه وقد برأى صدق في جميع أخباره أو في تصديقهم (صدق هذا العبد) أي الرسول المتحدى بالمعجزة التي ظهرت على يده على وفق تحديه

يذكر المفسرون والمؤرخون فلم يكن ومدة مرضه شهران وأيامه ولعل هذا الالتفات لمقام من مقامات المشاهدة والله أعلم (قوله) كالحجامة أي لأن صاحبها ممتن عند الناس ومحل الأذى والأوساخ وهم منزهون عن ذلك فالظلم رحمه الله : تعالى لو لم يكونوا صادقين الح هذا الإشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى رفع التالي فأتى رفع المقدم جريا على عادته من الاستدلال على الشيء بإبطال نقيضه وتقرير القياس أن تقول لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وإذا بطل ثبت نقيضه وهو صدقهم ثم إن هذا الدليل إنما يدل على صدقهم في دعوى الرسالة وفي الأحكام الشرعية لأن ذلك هو الذي باغوه عن الله تعالى ولا يدل على صدقهم في غير ذلك كقام زيد وقعد عمرو ولكن يدل عليه دليل الأمانة لأنه داخل فيها وتقدم أنه لو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ما بعد ما وعلم من هذا أن أقسام الصدق ثلاثة والمقصود هنا الأولان وأما الثالث فهو داخل في الأمانة قوله وقد صدقهم الخ هذان للاملازمة بين المقدم والتالي في الشرطية وحاصله أن الله تعالى صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب في خبره تعالى وهذه الملازمة إنما تتم على قول جمهور أهل السنة أنه لا واسطة بين الصدق والكذب كما مر وأما على القول بالواسطة فلا تتم لأنه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق لكن لا يلزم كذب في خبره تعالى لأن تصديق الله لهم إنما هو باعتبار الواقع فقول ظم لو لم يكونوا صادقين أي بأن كذبوا وقالوا ما لا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا قاله السكتاني وتبعه جماعة قال الأنباري في تقريراته على البيجورى قال بعض مشايخنا وفيه أن التصديق هو النسبة إلى الصدق وحيث اعتبر في التصديق الاعتقاد على هذا القول كان معنى صدق عبدي فيما يبلغ عنى وافق خبره الواقع والاعتقاد في كل ما يبلغ عنى والفرض أنه خالف الاعتقاد فيلزم كذب المصدق وهو الله تعالى لأنه لا يعتبر في صدقه اعتقاد لتزهمه عنه فالاختلاف بين أهل السنة والمعتزلة في تفسير الصدق والكذب إنما هو بالنسبة إلى الحادث فالملازمة صحيحة على كل حال نعم ينبغي حمل الكلام على مذهب أهل السنة لأنه المذهب المنصور تأمل هـ (قوله) في جميع أخباره هذا أولى من جهة العموم والثاني أنسب بالمقام

( في كل خبر ) يبلغه عنى فلو كان الرسل عليهم الصلاة والسلام كاذبين وقد صدقهم الله بالمعجزات وتصديق الكاذب كذب لازم كذبه تعالى وهو في حقه محال إذ خبره على وفق علمه الواجب مطابقتها للواقع فيكون خبره مطابقاً لا محالة وإذا بطل كون خبره كاذباً وجب أن يكون كلامنا في الكلام النفسى لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف البارى بها والعالم بالشىء يستحيل أن يخبر المحل الذى قام به العلم منه بالكذب غاية أنه يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وتحقيقه أنه إذا علم أحد النقيضين لا يمكن أن يكون متكلماً في نفسه بالنقيض الآخر على معنى التصديق به وما لم يحصل تصديق وحكم لم يحصل أخبار فلا يكون مخبراً في نفسه بنقيض معلومه وهو مطلوبنا وإنما نجد في أنفسنا تصورنا لذلك النقيض والتصور لا يستلزم التصديق والشاهد سلم للغائب فيما أريد فهمه فعلم أنه تعالى لا يكون مخبراً بنقيض معلومه وأيضاً كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وما يصح في حقه جل وعلا يجب له إذ لا يتصف بجائز لأن الجائز حادث فخبره على وفق علمه واجب له وهو الصدق وأيضاً لو قبل الكذب لوجب له كما مر فلا يتصف بالصدق وهو استحالة لما علمت صحته وجوازه وهو من قلب

(قوله) وهو في حقه محال هذا إشارة إلى الاستثنائية القائلة لكن الكذب في حقه تعالى باطل وقوله إذ خبره الخ إشارة إلى دليها وحاصله أن خبره تعالى على وفق علمه فلا يكون إلّا حقاً والمراد بخبره تعالى الحكيم لا الحقيقي لأن المعجزة في قوة قول الله صدق عبدى كما قال ظم ثم ان لزوم الكذب في خبره تعالى إذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر في المعنى وهو ظاهر كلامهم أو صريحه وأما على القول بأن مدلولها إنشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب في خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر لأن الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول وذلك باطل أيضاً (قوله) فإن قيل لا يجب الخ هذا اعتراض على دليل الاستثنائية وهو قولنا إذ خبره على وفق علمه الخ ذكره سى في كبراه ونصه فإن قلت وجدنا العالم منا بالشىء يخبر عن ذلك الشىء بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسى لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف البارى بها والعالم منا بالشىء يستحيل أن يخبر الجزء من قلبه الذى قام به العلم بخبر كذب غايته أن يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وأيضاً لو اتصف البارى بالكذب ولا تكون صفته إلا قديمة لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به فقيه استحالة ما علمت صحته ه وبذكر عبارة سى تعلم ما فى كلام المحشى رحمه الله تعالى من الخط والتكلف من غير حاجة له حيث قال ان المحل يتعين رفعه على أنه فاعل يخبر والمفعول محذوف وحمل الاخبار على التصديق وليس بلام بل المراد حقيقة إلا أنه معه إذعان وقبول الذى هو التصديق لأن الاخبار النفسى لا يكون الا مع التصديق لأن النفس لا تحدث في الشىء الذى علمته إلا بالصدق كما قرره ش (قوله) كلامنا أى في قولنا كلامه تعالى على وفق



الحقائق المحال وأيضاً الكذب تقصرو هو على الله محال والاعجاز لغة جعل الغير عاجزاً أو تصيره كذلك والمعجز المصير غيره عاجزاً ثم استعمل الاعجاز في الشرع في اظهار عجز المرسل إليهم عن المعارضة ثم في اظهار صدق الرسول في دعواه مجازاً واستعملت المعجزة فيما ظهر به عجز المرسل إليهم وتصديق الرسول كاحياء ميت وإعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى

علمه فيكون صدقاً وتوله لافى الالفاظ أى القائمة باللسان وقوله والعالم أى منا معاشر الحادين وقوله أن يخبر الفاعل ضمير يعود على العالم والمحل بالنصب مفعوله ويدل على هذا قول سى أن يخبر الجزء من قلبه الذى قام به العلم وقول ش منه هو قول سى من قلبه فعبارة ش هى عبارة سى بعينها الا انه اختصرها ثم وضحها بعد بقوله وتوضيحه ولا يلزم من نصب المحل على المفعولية كون الاخبار باللسان كما توهم المحشى ولعله لم يتصور كون الانسان يخبر نفسه فى الباطن مع أنه لا غرابة فيه لأنه من قبيل الكلام النفسى الذى أثبتته أهل السنة وحاصل هذا السؤال مع جوابه الاول كما فى شرح الكبرى أن الحادث العالم بشئ قد يخبر عنه بالكذب ولا يلزم جهله فليس العلم ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب بمنع اخبار المحل الذى قام به العلم بالكذب وكذب العالم انما هو فى خبر لسانه اللفظى اما كلامه النفس فلا يكون الا موافقا لاعتقاده وغايته ما يجده فى نفسه تقديره اخبار بالكذب لا خبر بالكذب والله تعالى يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل آخر ويستحيل عليه الوسواس والتفادير الحادثة وهذا مبنى على اثبات الكلام النفسى وهو مذهب أهل السنة لأن الصدق والكذب متافيان فيه فيلزم أحدهما والكذب محال فلزم الصدق (قوله) والاعجاز الخ لما أراد أن يبين المعجزة وكانت مشتقة من الاعجاز والمشتق منه أصل للمشتق قدم الكلام على الاعجاز الذى هو الأصل وقوله أو تصيره الخ هو من نمط ما قبله وكذا قول بعضهم إثبات العجز فى الغير وقوله والمعجز الخ هذا تعريف لاسم الفاعل المشتق من المصدر ومنه المعجزة فعناها الاصلى مظهره عجز الغير ثم نقلت للأمر الخارق وقوله مجازاً يرجع للأمرين معا أى الاستعمال فى اظهار العجز والاستعمال فى اظهار الصدق وهذا الثانى هو المقصود بالذات فاستعمال الاعجاز فيه مجاز مبنى على مجاز لغوى أيضاً والعلاقة فى المجازين اللزوم لاستلزام إثبات العجز اظهاره واستلزام اظهاره اظهار صدق الـ (قوله) واستعملت المعجزة الخ يعنى انها نقلت عن معناها الاصلى المتقدم إلى الأمر الخارق الذى هو سبب فى اظهار العجز وصارت حقيقة عرفية فيما ذكر وقوله وتصديق الرسول من عطف اللازم على الملزوم (قوله) للنقل الخ قال د وإيضاحه أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعاً عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل وقال العصام على العقائد لا ظهر أن التاء للتأنيث

الاسمية . وقيل للمبالغة كناية وهي بهذا المعنى هي التي عرفها في جمع الجوامع بقوله أمر خارق للعادة

فان المعجزة آية النبوة أو بينة (قوله) وقيل للمبالغة الخ أى لاثباتها بالغت في إظهار عجز المرسل اليهم بحيث لم يقدر واحد منهم على المعارضة في إظهار صدق الرسل وقوله كناية علامة التشبيه في مطلق المبالغة لأن تاء علامة هي لتأكيد المبالغة وأما أصلها فماخوذ من الصيغة لأن فعال من أمثلة المبالغة فتحصل أن في تاء المعجزة أقوالاً ثلاثة ثم إن فائدة المعجزة إظهار صدق الرسول ليتهدى من آمن به وتقوم الحجة على من كفر قال الشعرا في اليواقيت اعلم أن الحق تعالى ما أرسل الرسول الا ليخرج الناس من الظلمات الى النور لأنه ما بعث رسول الا في زمن حيرة وتردد فمن الله عليهم بأن بعث لهم شخصاً ذكر أنه جاء من عند الله برسالة يزيل بها حيرتهم فنظروا فأروا أن الأمر ممكن فلم يعزموا على تكذيبه ولم يروا علامة تدل على صدقه فسألوه هل جئت بعلامة من الله تعالى نعرف بها صدقك فإنه لا فرق بيننا وبينك الا ذاك فجاءهم بالمعجزة فمن الناس من آمن ومنهم كفره وقال السعد في شرح العقائد لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق خرق العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة وإن كان عدم خالق العلم ممكناً في نفسه هـ (قوله) وهي بهذا المعنى أى المعنى العرفي كما أفصح به السعد في شرح المقاصد حيث قال والمعجزة في العرف أمر الخ فالتعريف الذي عند السبكي أصله للسعد وهو تعريف لها باعتبار شروطها وأما باعتبار حقيقتها فقال في المراقف للعضد هي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله قال والبحث فيها عن أمور ثلاثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى الرسالة ثم ذكر أوجه ذلك فانظره ان شئت (قوله) خارق للعادة الخ عبارة عن غلبة حصول أمرين الناس والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة أحراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم احراقها شيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس وحصول المشي على الماء ونحو ذلك خرق لتلك العادة وإنما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقاً شبيهاً له بخرق الثوب المتصل ونحوه قال العلامة العطار قول ص أمر خارق فيه قيد مطوى وهو موافق لدعواه استغنى عن ذكره لدلالة التحدى عليه التزاماً فان التحدى طلب المعارضة في شاهد دعواه فلا بد أن يكون موافقاً للدعوى فيخرج ما لا يكون موافقاً لها كنطق الجناد بأنه كذاب بعد قول مدعى النبوة معجز في أن ينطق هذا الجناد فليس بمعجزة لأنه لم يعلم منه صدقه بل كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه ثم نطق بأنه كذاب فإنه معجزة لأن معجزته هي إحياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ماشاء قلت ذكر في الكبرى وشرحها قولين في الصورتين ونصه في الام وخرج بقوله غير مكذب ما إذا قال



مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة والتحدى الدعوى قال فى شرح الصغرى التعبير بأمر دون فعل ليدخل الفعل كانهجار الماء من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار لابراهيم ذال المحلى خرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي ه وهذا على القول بأن الولي لا يتحدى بالكرامة على دعوى الولاية وأما على جواز تحديه فالتعريف صادق على الكرامة

آية صدق أن ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفى تكذيب الميت المتحدى بأحيائه قولان للقاضى وإمام الحرمين واختار بعض المتأخرين عدم القرح فى تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدى بتصديقها وقال المقترح التحقيق فى هذه المسألة مبنى على تحقيق وجه دلالة المعجزة على الصدق وإنها ليست عقلية وإنما هى مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ارتباطا عاديا ضروريا فليراجع الانسان نفسه فيما يجده من تنزيل هذا الفعل من الله سبحانه منزلة قوله تعالى صدق عبدى فيما بلغ عنى هل يجده ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فان لم يجده علم أن المعجزة المفيدة العلم الضرورى لم تحصل وهذا مأخذ الكلام ه انظر شرح الكبرى ولكن هذا ونحوه مما لا ثمرة له الآن لحتم النبوة بسيدنا محمد ﷺ بنص الكتاب والسنة (قوله) مقرونا بالتحدى قال الشيخ زاده فى حواشى البيضاوى التحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيان به مثل ما فعلت أنت وهو مشتق من الحذاء وهو سوق الابل والغناء لها فان الحاديين يتعارضان فيه ويغنى كل واحد منهما مثل ما أتى به صاحبه ه بنحو قول ش والتحدى الدعوى هو تفسير باللازم إشارة الى أنه يكتفى بدعوى الرسالة تنزيلا لها منزلة التصريح بالتحدى أى طلب الاتيان بالمثل وهو المعنى الحقيقى للتحدى كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله مع عدم المعارضة أى عدم القدرة عليها والاتيان بمثل تلك المعجزة (قوله) قال فى شرح النخ ونصه وقلنا أمر أحسن من قول بعضهم فعل لأن الأمر يتناول الفعل النخ قال وفيه أن تعبيره بأحسن يقتضى أن التعبير بالفعل حسن مع أن التعريف به يكون غير جامع وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لا عدم فعل وكذا يقال فى كل ما هو من هذا القبيل وح يكون التعريف جامعا لكن التعريف بما لا يحتاج الى تأويل أولى ه بنحو معنى وهذا وجه تعبير سى بأحسن وقد عبر فى الكبرى بفعل ثم التعريف المذکور يشمل أيضا ما يتعلق به القدرة الحادثة على سبيل خرق العادة كالطيران فى الجو والمشي على الماء وما لا تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع وذكر ابن ذهان فى شرح الارشاد قولين فى اشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة وعدم اشتراط ذلك انظر الكبرى (قوله) خرج به غير الخارق النخ يشمل المعتاد والقديم وقد مثل للأول ومثال الثانى أن يقول آية صدق كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لأن هذا لا يختص به مدعى الرسالة عن غيره فلا يدل على صدقه (قوله) لا يتحدى بالكرامة قال فى شرح الكبرى ومن أئمتنا

وقد ذكر القشيري في الرسالة القولين وصحح المقترح الجواز بأن يخلق الله له علما ضروريا بأنه ولي فيتحدى ويقول أنا ولي الله وآية أن أطير في الهوى مثلا ثم يفعل وخرج بقوله مقرون بالتحدى الارهاصات وهي ما يتقدم على البعثة تاسيسا لها مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط وذلك كالنور الذي يظهر في آباته عليه السلام وارتجاج ايوان كسرى وسقوط أربعة عشر شرافه منه وخمود

من ذهب الى أن الفرق بينهما أن الكرامة لا تقع عن قصد واختيار من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالارادة والاختيار التمسى والشهوة إذا الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ه قال أبو علي اليوسى والصحيح أنها تارة تقع عن اختيار الولي وقصده وتارة تقع مجردة عن ذلك ويمكن أن المراد لا تقع عن اختيار وجوبها فيوافق المشهور والقول الأول هو ظاهر كلام السبكي ولذا قرره عليه المحلى والقول الثانى هو الصحيح وعليه فلا تفرق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة ولهذا زادها سى فى الكبرى فقال مقارن لدعوى الرسالة وأما على القول بأنه لا تجوز دعوى الولاية فتمد اقترقا بمطلق الدعوى والتوفيق الذى ذكره أبو علي يدل عليه ما فى اليواقيت للشعرانى حيث قال ان الفرق بينهما أنه إذا توقفت الاجابة على المعجزة يجب على النبى أن يتحدى بها ويظهرها بخلاف الكرامة لا يجب على الولي اظهارها لانه إنما يدعو بحكم التبع بشرع نبيه الثابت عنده فلا يحتاج إلى دليل على صحة طريقه ودعواه بخلاف النبى ه وهذا من جملة الفروق التى ذكرها ويأتى بقية الكلام على الكرامة فى التمهة عند ش (قوله) كالنور الخ قد ورد فى حديث جابر بن عبد الله كما فى المواهب أن اول شيء خلقه الله تعالى نور النبى ﷺ فجعل يدور بالقدرة حيث شاء الله فلما أراد أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الاول حملة العرش ومن الثانى الكرسي ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثانى الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الاول نور أبصار المؤمنين ومن الثانى نور قلوبهم وهو المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور ألسنتهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله ه قال ز فى شرحها ولم يذكر الرابع من هذا الجزء فليراجع مصنف عبد الرزاق مع تمام الحديث ه قلت قد جاء فى حديث كعب الاحبار ثم بقى القسم الرابع مستودعا تحت العرش حتى خلق الله آدم فأودعه فى ظهره ثم انتقل منه إلى حواء عند حملها بشيث ثم لم يزل النور ينتقل من الاصلاب الشراف والبطون الظراف إلى أن وصل الى عبد الله وآمنة رضى الله عنهما ثم أبرزه الله للدنيا (قوله) وارتجاج النخ أى انشقاقه وانصداعه حتى سمع له صوت والايوان بكسر الهمزة وسكون الياء كديوان ويقال فيه اوان يوزن كتاب وهو بيت أزج بفتح الهمزة والزاي وبالجميم يبنى طولاً لم يسد وجهه وهو بيت المملكة عند كسرى يجلس فيه



نار فارس عند ولادته وتظليل الغمام له وهو صبي عند حليلة ليسير معه ويقف وتظليل الملائكة حتى رأتهم خديجة ومن معها من النسوة قبل تزوجه إياها وغير ذلك قال المحلى ويخرج به أيضاً . الخارق المتأخر عن التحدى بما يخرج عن المقارنة العرفية قلت كوجود اسمه مكتوباً في جنب مولود بخراسان كما في الشفاء وفي جنب حوت كما في روض الرياحين لليافعي وفي شحمة أذن سمكه كما في شرح البردة

الملك مع أهل مملكته لتدبير الحكم وكان سمكه مائة ذراع في طول مثاها وكان بناء محكما مبنيًا بالأجور الكبار والجص وهو من أعاجيب الدنيا باموسعة وإحكاما وليس السبب في انشقاقه خلافاً في بنائه وإنما أراد الله أن يكون ذلك آية باقية على وجه الأرض لنيه ﷺ وقدرام الرشيد نقضه لما بلغه أن تحته كنزا فلم يقدر على ذلك وهو باق إلى الآن وبين بغداد مرحلة انظر شراح مولد البرزنجي أو الحمزية والبردة (قوله) وسقوط أربع عشرة نخ كان له إثنان وعشرون شرافة وهي ما يبنى على الحائط طولاً على هيئة وجه الفرس منفصلاً بعضها عن بعض وطول كل شرفة خمسة عشر ذراعاً وسر سقوط ذلك العدد الإشارة إلى أنه لم يبق من ملوكهم إلا بقدر ذلك العدد وهم إثنى عشر رجلاً وامرأتان ثم انقرض ما سلكهم في أقرب مدة في زمن عمر رضى الله عنه وورد في الصحيح إذا ملك كسرى فلا كسرى بعده وقد دعى عليه ﷺ بهلاك ملكه حين أتاه كتابه فمزقه والله در القائل :

يأيتها المغرور بالدنيا اعتبر بديار كسرى فهي معتبر الورى

كانت منازل الملوك فأصبحت من بعد حادثة الزمان كما ترى

(فائدة) روى أنه اجتمع عند الملك كسرى أربعة من الأطباء عراقى وهندى ورومى وسودانى فقال لهم كل واحد منكم يصف لى دواء لاداء معه قال العراقى أن يشرب كل يوم على الريق ثلاث جرعات من الماء السخن وقال الرومى أن تسق كل يوم قليلاً من حب الرشاد وقال الهندى أن تأكل كل يوم ثلاث حبات أهليلج وهو الشعير الهندى والسودانى ساكت وكان أحد قههم وأصغرهم سناً فقال له الملك لم لا تتكلم فقال يا مولانا الماء السخن يذيب شحم الكلا ويرخى المعدة وحب الرشاد ولهليلج يهيجان الصفراء ثم قال الدواء الذى لاداء معه أن لا تأكل إلا بعد جوع فإذا أكلت فارفع يدك قبل اشبع فانك لا تشكو علة إلا الموت فصدقوه كلهم (قوله) ونمود الخ وذلك انهم كانوا يجوسا بجنون النار وكان لبيوت نارهم سدة يقومون عليها ولم تخمد قبل ذلك بألفى عام بالثنية ليلاً ونهاراً إلى ليلة مولد النبي ﷺ فلم يقدر أحد تلك الليلة على إيقادها مع معالجتهم لها وفي المواقف أن هذه الارهاصات تسمى كرامة أيضاً نقله الكمال وقال بعده في تحشية أخرى واعلم أن النوع المتقدم على التحدى قد أدخله في المعجزات كثير من صنف فيها وحينئذ في هذا النوع أقوال ثلاثة والمشهور ماقتصر عليه ش (قوله) الخارق المتأخر الخ قال الكمال قد مثل له بأن يقول مدعى الرسالة آتى أن يحصل كذا بعد

لابن مرزوق وانظر المواهب في مقصد الاسماء وخرج بشرط عدم المعارضة السحر . والشعوذة وفي كون السحر خارقاً أو معتاداً وغرابته للجهل بأسبابه قولان والشعوذة كما في القاموس خفة في

شهر فيحصل ذلك وقد اتفقوا على أنه معجز دال على النبوة ولكن اختلفوا في وجه دلالة قليل أخباره عن الغيب ورجحه في شرح المواقف وعليه فيكون المعجز مقارناً للدعوى لكن تخلف عنها عامناً بأنه معجز فاتتني التكليف بمتابعته قيل تحقق ما أخبر به لأن شرط التكليف بالمتابعة العلم بالمعجز وعلى هذا فهذا المثال داخل في التعريف (قوله) السحر والشعوذة أي لأن كلا منهما يمكن معارضة والأتان بمثله وكون السحر خارجاً بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وقيل إنه معتاد فيكون خارجاً بقولهم خارق للعادة وأشار ش إلى القولين بقوله وفي كون الخ الأول لابن عرفة ولذا عرفه بقوله أمر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي أنه غير خارق وغرابته إنما هو بجهل أسبابه لا كثر الناس كصناعة الكيمياء بعيدة ونحوه في شرح المقاصد للسعد حيث قال السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمسيرة أعمال مخصوصة يجري بها التعليم والتعلم ه والقول الثاني للقرافي ومشى عاياه سي في الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه ه ورجح أبو علي اليوسي ماقاله ابن عرفة فقال هو المشهور المعروف ورجح الشيخ بنى في حاشيته على مختصر سي في المنطق ماقاله القرافي فقال في قول ابن عرفة مطرد الارتباط مع قوله خارق تخالف والحق ماقاله القرافي ونقل عنه أن السحر أنواع ثلاثة منه ما هو كفر ومنه ما ليس بكفر فأنظره ونقل ع البكي ما يصلح لأن يكون جمعاً بين القولين قال اختلف في كون السحر خارقاً في نفس الأمر والصحيح أنه خارق باعتبار القوة الخيالية وما يبدو في النظر لا باعتبار ما في نفس الأمر قال تعالى . يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ه وعليه فهو خارق نظر الظاهر غير خارق نظراً لما في نفس الأمر وقال الشعرا في اليواقيت إنما سمي السحر سحراً أخذاً من السحر بفتحيتين الذي هو الزمن المعلوم وهو اختلاط الضوء بالظلمة فما هو بليل لما خالطه من ضوء الصبح ولا بنهار لعدم طلوع الشمس فكذلك السحر يكون الخفاء ليس يابل محقق فيكون عدماً فإن العين أدركت أمراً لا تشك فيه وليس هو أمر محض فيكون له وجود في عينه ه ونقل عن صاحب سراج العقول أن السحر في اللغة إرادة الباطل في صورة الحق ومنه وقت السحر للفجر الكاذب ه وفي الأحياء للغزالي السحر نوع مستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمر حساية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل على صورة الشخص المسحور ويرصده وقتاً مخصوصاً في المطالع ويقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوسل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور ه وقال ابن البناء في تفسير الساحر مالم يعتقد أن يؤثر طبيعياً لم يقدر وهمه على الاثر وإنما



يقوى على الاثر مع قوة عقده وعقده باطل فهو كفره نقله ع وما ذكره الغزالي وابن البناء من القسم الذي هو كفر لتلفظه بكلمات الكفر أو اعتقاده التأثير بالطبيعة قال الشعراني في الجواهر واليواقيت وهو أي السحر ثابت وواقع بدليل الكتاب والسنة واجماع الأمم سلفا وخلفا واجماع أهل الكتاب كلهم من الهند والروم والفرس وأنكرته المعتزلة والروافض والدهرية (قوله) والشعوذة الخ قال الشعراني منسوبة إلى رجل اسمه شعبان وهو معرب ه قال دويقال لمعاطيتها كالحوات أبو مسلي لأنه يسلي الناس عن أشغالهم ومقتضى كلام ش أنها من الخوارق ولم يذكر فيها خلافا كالسحر وصرح بعضهم بأنها ليست منها وهو الظاهر لأنها تليس وتخيل وربما يؤخذ من كلام ش حيث ذكر الخلاف في السحر الذي هو أقوى منها والفرق بين المعجزة والسحر زيادة على ما استفيد من التعريف أن المعجزة تبقى هي أو أثرها زمانا والسحر سريع الزوال والفرق بينهما وبين الشعبة أن المعجزة يظهرها النبي على رموس الاشهاد بخلاف الشعبة فانما يروج أمرها على الصغار وضعاف العقول وفي معناها ما يقع على يد الدجال من الأمور المتخيلة التي لا حقيقة لها والفرق بين المعجزة والكهانة أن المعجزة أمر خارق إلى آخر ما مر وأما الكهانة فهي كلمات تجري على لسان الكاهن نارة توافق وتارة تكذب وهو الكثير والنبي لا يكون إلا كامل الخلق والخلق بخلاف الكاهن (تمة) قد ذكرش المعجزة والكرامة والارهاص وهذه الثلاثة من الخوارق وذكر الخارق المتأخر عن التحدى وهل هو داخل في المعجزة أو في الكرامة قولان كما قدمنا والسحر وهل هو خارق أو معتاد كما عند ش والشعبة وليست من الخوارق كما مر ولا يبعد جريان الخلاف فيها بالنظر إلى الظاهر أو إلى ما في نفس الأمر كما مر عن البكي في السحر وبقى من أقسام الخارق المعونة وهي ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة نازلة بهم مثلا والاستدراج وهو يظهر على يد فاسق مكرابه والاهانة وهي ما يظهر على يده تكديبا له كما وقع لمسيلة الكذاب فانه تفل في عين أعور لتبرأ فعصيت الصحيحة وتفل في بئر ليكثر ماؤها ففاضت وتفل في أخرى ليعذب ماؤها فصار ملحا أجاجا وزاد بعضهم في الخوارق الابتلاء كان يقع للانسان زيادة مرض على خلاف عادته والظاهر أنه ليس منها إلا أن يقال أنه خارق لعادة ذلك الشخص المبلى وقد اقتصر بعضهم على ستة منها لعدم الخلاف فيها ونظمها بقوله :

إذا مارأيت الأمر يخرق عادة      فمعجزة ان من نبي لنا صدر

وان بان منه قبل وصف نبوة      فالارهاص سمه تتبع القوم في الاثر

وان جاء يوما من ولى فإنه الكرامة في التحقيق عند نوى النظر :

وان كان من بعض العوام صدوره      فكونه حقا بالمعونة واشتهر

ومن فاسق ان كان وفق مراده      يسمى بالاستدراج فيما قد استقر

اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين، ويقال الشعبذة بالمرحدة. وقد ضرب العلماء لدلالة المعجزة على صدق الرسول مثالا تبين به فقالوا مثال ذلك أن يقوم رجل في مجلس ملك جمع فيه أهل مملكته وهم بمراي من الملك ومسمع فيقول أن الملك قد بعثني إليكم بكذا وكذا وها هو عالم بما تاتي لكم سميع بصير قادر على إهلاكى إن كذبت عنه وآية صدقى فيما أدعيت عليه أن أطلب منه أن يصدقنى بأن يفعل كذا ولم تجر عاداته به فيخصنى به عنى يريد معارضتى وتكذيبى ثم يطلب من الملك الفعل فيفعله كما طلب ولا يجب معارضته إلى مثله فيعلم بالضرورة أن الملك قد صدقه وإن ذلك الفعل من الملك نازل منزلة صريح قوله لهم قد صدق فيما ادعى من بعثنى إياه إليكم وفى كل ما يبلغه عنى ولدينا ﷺ معجزات لا تحصى أفضلها

والا فيدعى بالاهانة عندهم وقد تمت الاقسام عند الذى اختبر

(قوله) وقد ضرب النخ هذا إشارة لبيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة قال فى المقاصد وأما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما إذا ادعى أحد أنه رسول الملك فطوب بحجة فقال أن يخالف الملك عاداته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لاستدلاله بقياس الغائب على الشاهد أى لانه إنما يعتبر بعد ظهور الجامع فى الظنيات لا فائدة الظن وما هنا من اليقنيات المعتبر فيها اليقين وأيضا لا جامع هنا أنظر شرح المقاصد وهذا المثال توضيح لقول ظم إذ معجزاتهم البيت فخلق الله للمعجزة على يد الرسول تنزل باعتبار العقل أو الوضع أو العادة كقرينة الحال على الخلاف فى دلالة المعجزة منزلة التصريح بالكلام بصدقهم بحيث لا يجد الموفق فرقا بين تصديق الله تعالى لرسوله بهذا الفعل وبين تصديقه بكلامه الصريح وانظر الكبرى وشرحها على ما يتعلق بهذه الأقوال الثلاثة فى دلالة المعجزة ثم ان قولهم أن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتى بها وليس المعنى أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الإشارة تدل وضعا على ما يدل عليه القول وهل المشير متكلم أو أبكم فيحتمل ويحتمل ليس فى الإشارة ما يدل عليه وهى فى نفسها تدل بالوضع دلالة الكلام بلا فرق سواء كان المشير متكلم أو أبكم ه قاله فى شرح صغرى الصغرى مجيبا به عن الدور الذى أورده على إثبات الكلام بالدليل الشرعى لانه موقوف على دلالة المعجزة وهى متوقفة على الكلام بناء على الصحيح أن دلالتها وضعية ينزل منزلة التصديق بالقول ووجه الجواب ظاهر عما مر وهو انها ليست بقول حقيقة حتى يأتى الدور (قوله) ولدينا ﷺ النخ قال فى شرح المقاصد فى المبحث الرابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أرسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف فى ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا أما دعوى النبوة بالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق وأما إظهار المعجزة



معجزة القرآن الباقي محفوظاً على وجه كل زمان وإعجازه من وجوه عددها في الشفا ثلاثة عشر وذكّر غيره غيرها فلنذكر بعض ذلك بنح فنقول من وجوه الإعجاز البلاغة الخارجة عن طوق البشر قد تحدى مصارع البلغاء بكله ثم بعشر سور ثم بسورة ثم بآية فما فعلوا مع شدة المضادة والحرص على النقص عليه ﷺ لو استطاعوا قال تعالى قل لئن اجتمعت الآية قل فأتوا بعشر سور فأتوا بسورة فليأتوا بحديث مثله ومن رام معارضته أتى بمسخرة يتضحك منها كقول مسيامة إذ سمع سورة الفيل الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وتيل وخرطوم طويل وإن ذلك في خلق ربنا لقليل والتيل الذكر ولما سمع والنازعات قال والباذرات زرعوا والحاصدات حصداً والذاريات قمحا والطاحنات طحناً والخابزات

فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المعاني وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الأحاد فلتتكم في الأنواع الثلاثة ثم تكلم عليها وأطال في ذلك وقال سي في الكبرى ونينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاءه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها وأفضلها القرآن العظيم الذي لم تزل تفرع إسماع البلغاء بتضليل كل ذي دين غير دين الإسلام آياته أنظر تمامه وذكّر في الشرح أن الدال على نبوته أشياء كثيرة كل واحد منها يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ورجعها إلى طرفين عقلي ونقلي ثم بين كلا من الطرفين فأنظره إن شئت فإن تتبع ذلك يؤدي إلى الطول وقد تعرض أهل السير وغيرهم لذكر شيء منها وذكّر البخاري منها جملة في باب علامات النبوة وكذا القاضي في الشفا والبصري في الحمزية والبردة وقد قيل إن معجزات الأنبياء كلها اجتمعت لنينا صلى الله عليه وسلم وأشار إلى ذلك ابن الفارض في تائيته بعد ذكر جملة من معجزات الأنبياء بقوله :

رجاء بأسرار الجميع فقيضها علينا لهم ختما على حين قرة

(قوله) البلاغة الخارجة الخ قال في التلخيص والبلاغة في الكلام مطابقة لمقتضى الحال مع فصاحته ثم قال وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والمراد هنا الأولى فلا تفسر بالملكة بل بالمطابقة لمقتضى الحال ولكن المناسب هنا أن تفسر بعجائب التركيب وغرائب الأساليب وبدائع العبارات وروائع الإشارات كما في ابن سلطان (قوله) فقد تحدى أي إدعى الرسالة وطلب المعارضة من مصارع البلغاء جمع مصقع بكسر الميم يقال خطيب مصقع أي بليغ والمراد هنا رؤساء البلغاء وقوله بكله يتعلق بتحدي وكذا ما بعده وذكّر ش ما يدل على ذلك من القرآن على اللف والنشر المرتب (قوله) لو استطاعوا الخ أي مع أنهم العرب الفصحاء والخطباء البلغاء في قريش وغيرها والمتقدمون في اللسان والبيان والرؤساء في قوانين المعاني والبيان أظهروا عوار عجزهم عن المعارضة وعثار عقلمهم عن المناقضة فدل ذلك على أنه من الله تعالى إذ محال أن يلبثوا ثلاثاً وعشرين سنة عن السكوت عن معارضته

خبزاً واللاقيات لقما لقد فضلت على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر وقال ياضدع ابن ضفدعين كم تنقنين  
اعلاك في الماء وأسفلك من الطين لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين فبلغ هذا أبو بكر فقال انه كلام  
لم يخرج من آل أي أصل جيد وفي جامع المعيار أن قسيساً أورد على ابن رشيق أن العجز عن معارضة  
الكلام لا يدل على أنه كلام الله لأن الحريري قال في يتيه .

سم سمة يحمد آثارها واشكر لمن أعطى ولو سمسمة  
والمكرمهما استطعت لآثاته كي تقتنى السودد والمكرمة

إنهما آمانا أن يعززا بثالث وتداولهما الأدباء فما زادوا عليهما قال ابن رشيق فجعلت أفرق بين القرآن  
وكلام الحريري وهو يقدح في الفرق ففتح الله في الحال بثالث فقلت على إن الناس لم يغفلوا عن البيتين  
بل زادوا بيتاً لا أذكر قائله ولم أنسبه لنفسي لئلا يزدريه فأنشدته .

والمهر مهر الحور وهو التقي بادر به الكفرة والمهرمة

فانقطع وقد اعترف البلغاء من الأعداء بأن القرآن لا يدرك شأوه . فقال الوليد بن المغيرة والله إن

المستزمنة لنقض أمره ﷺ وتفريق اتباعه مع قدرتهم عليها وطلبها منهم (قوله) التيل الذ كر قال في  
ق التيل بالفتح والكسر وعاء قطيب البعير وغيره أو القضيبي نفسه (قوله) والباذرات زرعاً الخ  
أراد مسيلة قبحه الله الأيدي المفرقات للزرع في الأرض للزراعة بقرينة قوله والحاصدات والطاحنات  
وقوله والذاريات فمحالعه أراد تصفيته وتلخيصه من التبن وهذا لا يناسب ما ذكره المفسرون في قوله  
تعالى والذرات لأنهم قالوا الرياح تذر التراب ونيره أو النساء فانهن يدرين الأولاد وقيل غير  
ذلك (قوله) ضفدع الخ بكسر الضاد والدال كزبرج وفتحهما كجعفر وبضمهما كجندب وبكسر أوله  
وفتح ثالثه كدرهم وهو أقل أو مردود فإله الحفني على ابن حجر وقوله تنقنين يقال نق الضفدع والغراب  
والدجاجة تنق نقيقاً صوت وربما قيل للهر أيضاً والنقاقة الضفدعة والنققة صوتها إذا ضوعف وهذا  
الأخير هو الذي عند ش وعند بعضهم تنقين والكل صحيح كما يعلم بمأمر (قوله) من الخ الأول بكسر  
الهمزة له معان ذكرها في ق منها الأصل الجيد كما عند ش والعهد والحلف والجار والقرابة والحقد  
والعداوة والربوبية وإسم الله تعالى والوحي والأمان (قوله) أن قسيساً الخ هو عالم النصارى وابن  
رشيق بالتصغير من الأدباء الشعراء وقوله سم فعل أمر من الوسم قال في المصباح وسمت الشيء وسمما  
من باب وعد والاسم السمة وهي العلامة والسمسمة هي حبة الجللجلان فهي كلبة واحدة بخلاف  
ما قبلها والمهر صداق المرأة والمهرمة مفعلة من الهرم قال في المصباح ومنه قولهم ترك العشاء مهرمة .  
(قوله) فقال الوليد الخ روى ابن اسحاق والبيهقي أن الوليد بن المغيرة كان زعيم قريش في الفصاحة  
طلب من النبي ﷺ أن يقرأ عليه فقرأ عليه إن الله يأمر بالعدل والإحسان الآية فاستعاده إياها فاعادها فقال



له لخلوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله وإنه يعلو وما يعلو وإنه ليحطم ماتحته ونام عمر في المسجد فأيقظه قائم على رأسه يتشهل فسأله فقال أنا من بطارقة الروم أحسن العريسة وغيرها سمعت أسيراً من المسلمين يقرأ آية من كتابكم ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويؤتيه فأكثركم هم الفائزون فإذا فيها جميع ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة وسمع إعرابي فاصدع بما تؤمر فسجد وقال سجدت لفصاحته وسمع آخر فلما استيأسوا منه خلصوا نجياً فقال أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على

والله الخ . وهو أبو سيدنا خالد بن الوليد (قوله) لخلوة أى عذوبة ولذة في السمع بحيث إذا سمعه الانسان طلب الزيادة منه كالشيء الحلو ولذلك طلب هو الاعادة والطلاوة والحسن والقبول وقوله لمثمر أعلاه شبه القرآن لكثرة معانيه بالشجرة الكثيرة الثمار وقوله ومغدق أسفله لفظ بن اسحاق وإن أسفله لعذق بعين مهملة وسكون الدال المعجمة والعذق النخلة يحملها ولفظ ابن هشام لغدق أسفله بفتح الغين المعجمة وكسر الدال المهملة من الغدق وهو الماء الكثير قال في المصباح غدقت العين غدقا من باب تعب كثر ماؤها فهي غدقة وفي التنزيل لا سقيناهم ماء غدقا أى كثيراً وأغدقت إغداً كذا قال ثم قال وغدقت الأرض تغدق من باب ضرب ابتلت بالغدق وهو مناسب أيضاً لما قبله خلافاً للحنفي على ابن حجر لأن الشجرة إذا شرب أسفلها كثر وحسن ثمار أعلاها وقوله يعلو الخ يعني أنه إذا سمعه بليغ تحقق أنه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقاربه كلام وقوله ليحطم الخ قال في المختار حطمه من باب ضرب أى كسره فانحطم وتحطم والتحطيم التكسيره وكنى به عن عدم مقاومة سائر الكلام للقرآن وفي الشفا أنه لما سمع الوليد القرآن ورق له جاءه أبو جهل منكراً عليه فقال الوليد والله ما منكم أحد أعلم بالاشعار مني والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا وفي خبره الآخر حين جمع قريشاً عند حضور موسم الحج وقال أن وفود العرب ترد عليكم فأجمعوا فيه رأياً لا يكذب بعضهم بعضاً قال نقول كاهن قال والله ما هو بكاهن ما هو بزمزمته ولا سجعته قالوا مجنون قال ما هو بمجنون ولا بنخنة ولا وسوسة قالوا نقول شاعر قال ما هو بشاعر قد عرفنا النمر كله رجزه وهزجه وقريضه ومبسوطه ومقبوضه ما هو بشاعر قالوا نقول ساحر قال ما هو بساحر ولا نفثه ولا عقده قالوا فما تقول أنت قال أقرب القول أنه ساحر يفرق بين المرء وابنه وأخيه وزوجته وعشيرته فتفرقوا وجلسوا على الطرق يحذرون الناس فانزل الله في الوليد . ذرني ومن خلقت وحيداً الآيات . (قوله) من بطارقة الخ قال في المصباح البطريق بالكسر من الروم كالقائد من العرب والجمع البطارق وهو قوله من أحوال الدنيا أى من علائق المعاش والآخرة أى من لواحق المعاد وقد فسروا الفائزون في الآية بالظافرين بالمراد في المبدأ والمعاد (قوله) فاصدع بما تؤمر مامصدرية أو موصولة وعائدها محذوف أى أجهر بأمرك أو بالذي تؤمر به من صدع بالحجة إذا تكلم بها جهاراً أو أفرق بين الحق والباطل على أن أصل الصدع بالحجة هو التمييز والابانة (قوله)

مثل هذا وسمع الأصمى كلام جارية خماسية أو سداسية فقال قاتلك الله ما أفصحك قالت أو يعد هذا فصاحة مع قوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى الآية فجمع في آية بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين وقال عتبة بن ربيعة حين يسمع القرآن والله ما سمعت مثله قط ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة قال السعد المذهب إن الله تعالى قادر على أن يأتي بأفصح منه وأبلغ لكن اقتصر على ذلك

استيأسوا منه أي يئسوا من يوسف حيث لم يجبههم في ذهاب بنيامين معهم خلصوا نجيا أي انفردوا واعتزلوا متناجين في تدبير أمرهم مع أيهم يعقوب (قوله) وسمع الأصمى الخ هو عبد الملك بن أصمع المصري صاحب اللغة والغريب والأخبار والملح ولد سنة ثلاث وعشرين ومائة قال ابن سلطان وكان من عادته أن يطوف بقبائل العرب ويتبدأهم بالكلام لاستخراج ما شتمل عليه كلامهم من اللغة والفصاحة والبلاغة والملح والنوادر حكى أنه لقي جارية حسنة الصورة في خدها خال فقال لها ما اسمك فقالت مكة فقال وما هذا الذي في خدك فقالت الحجر الأسود فقال أريد أن أطوف بالبيت وأقبل الحجر الأسود فقالت هيات لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس فأخرج صرة من الدراهم وأعطاهما لها لأنه فهم ما أرادت فقالت ادخلوها بسلام آمين إن شئت فلبت الحجر الأسود وإن شئت فطف بالبيت وإعطاهما الدراهم إنما هو زيادة في التفكه واستخراج ملح العرب وإلا فكان رحمه الله تعالى موصوفا بالعفة والمروءة أدرك جماعة من الصحابة وكان إماما مقدما في اللغة وكثير ما ينقل عنه أهل اللغة (قوله) كلام جارية سمعها تتكلم بكلام فصيح وهي تقول أستغفر الله من ذنوبي كلها فقال لها مم تستغفرين ولم يحجر عليك القلم فقالت أستغفر الله لذنبي كله :

قتلت إنسانا لغير حله مثل غزال ناعم في دله اتصف الليل ولم أصله

وقولها لغير حله أي لا يحل قتله لعدم موجهه وقولها في دله بفتح الدال المهملة قال في المصباح ودلة المرأة دلا من باب تعب وضرب ودلت تدللا والاسم الدلال بالفتح وهو جرأتها في تكسر وتغنج كأنها تريد المخالفة وليس بها خلاف هـ وكأنها أرادت أنه يتدلل على النساء ويتكبر عليهن بشبابه وحسنه وجماله ومع ذلك قتلته هذه القائلة وغلبته بحسنها وجمالها حتى كلف بها وزادت على ذلك بأن وعدته أن تصله ليلا فاتصف الليل ولم تصل إليه وانظر هذا مع كونها خماسية أو سداسية وقوله قاتلك الله الخ هذا اللفظ تستعمله العرب في التعجب وليس المراد به الدعاء فكان المتعجب من فعله بلغ في الكمال غاية لم يصل إليها غيره فاستحق أن يحسد فيدعى عليه (قوله) وأوحينا الخ أي أشرنا إليها إلهاما أو مناما وقوله بين أمرين هما أرضعيه وألقيه ونهيين أن لا تخافي ولا تحزني وخبرين أي وأوحينا فاذا خفت عليه وبشارتين وهما رادوه وجاعلوه الخ (قوله) وسمع عتبة بن ربيعة بن عبد شمس قتل يوم بدر كافرا وما قاله عتبة قاله جماعة كالوليد المتقدم والنضر بن الحارث وأنيس أخى أبي ذر كما في



القدر لكفايته في الاعجاز كصانع يبرز من مصنوعه ما ليس غاية مقدوره ثم يدعو حذاق الصناعة إلى ما يوازي أو يداني أدون ما أبداه فان قيل هل هو متفاوت في البلاغة قلنا لا « نعم يتفاوت بكثرة الاعتبارات والنكت واللطائف التي تجب رعايتها وقتها من غير أن تفوت فيما قلت فيه شيء تجب رعايته مثلا لطائف وقيل يا أرض ابلعي ماءك الآية أو فر من لطائف سورة الكافرون والكل لم يهمل فيه شيء فماتنبغي مراعاته وقولهم الطرف الأعلى وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز لم يريدوا به اشتغال القرآن على ما يقرب من

الشفاف (قوله) قال السعد أي في شرح المقاصد في ضمن سؤال وجوابه ونصه فان قيل لو كان القصد إلى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة والمذهب على أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء ألقعي الآية بالنسبة إلى سورة الكافرون مثلا فلنا هذا أوفى بالغرض وأوضح في المقصود بمنزلة صانع يبرز الخ (قوله) فان قيل هل هو الخ قال السيوطي في الاقان يختلف في تفاوت القرآن في مراتب الفصاحة بعد اتفاقهم على أنه في أعلى المراتب بحيث لا يوجد في التركيب ما هو أشد تناسبا ولا اعتدالا في إفادة ذلك المعنى منه فاختر القاضى المنع وان كل كلمة منه موصوفة بالذروة العليا وان كان بعض الناس أحسن احساسا له من بعض واختار القشيري وغيره التفاوت فقال لا تدعى ان كل ما في القرآن على أرفع الدرجات في الفصاحة وكذا قال غيره في القرآن الأفصح والفصيح وإلى هذا نحى عز الدين بن عبد السلام ثم أورد سؤالا وهو انه لم يأت القرآن جميعه بالأفصح وأجاب عنه الجزولي بما حاصله أنه لو جاء كذلك لكان على غير النمط المعتاد في كلام العرب من الجمع بين الفصيح والأفصح فلا تتم الحجة في الاعجاز فجاء على نمط كلامهم المعتاد ليم ظهور العجز عن معارضته ولا يقولوا مثلا أتيت بما لا قدرة لنا على جنسه به بقول ش أي لا يتفاوت وهو مذهب القاضى وقوله نعم الخ إشارة إلى أن التفاوت المنقح هو في الفصاحة والبلاغة لا من كل وجه فان بعض الآيات تزيد على غيرها بكثرة النكت واللطائف كقوله تعالى ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب وقوله ولو ترى إذ فرغوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب وقوله ادفع بالتي هي أحسن الآية وكذا الآية التي عند ش وقيل يا أرض ابلعي ماءك أي انشقي وياسماء ألقعي أي امسكي عن صب الماء وغيض الماء أي نقص وقضى الأمر أي أمر هلاك الأعداء وانجاء الأحياء واستوت أي استقرت السفينة على الجودي جبل بالموصل أو بالشام روى أن نوحا ركبها عاشر رجب وهبط منها بعد استقرارها عليه عاشر شهر المحرم وصامه فصار صيامه سنة وقيل بعداً للقوم الظالمين أي هلاكاً لهم في نداء الأرض والسماء مع أنها ليستا من العقلاء إيماء إلى باهر قدرته تعالى حيث اتقادات لما يريد منها إيجادا واعداما وأن أردت تفصيل ما يتعلق بهذه الآية في الجملة فعليك بشرح الدلجى حيث ذكر ما يتعلق بها من حسن مبانيها ولطافة معانيها وبديع الحكم التي أودعت

الطرف الآخر على بل أرادوا الشبه على أن مرتبة بين القرآن والكلام البشرى لا يستطيعها البشر أيضاً وهي كالسور الحائل ليعلم أن القرآن فوق ما فوق طوق البشر وأما القول بأنه كان في طوقهم معارضته فصرفوا فهو وإن قاله إلا شعري وغيره ضعيف إذ لا نسب ح أن يكون القرآن في أدنى مراتب البلاغة ليظهر خرق العادة في صرفهم عن معارضته مع ذلك وقد جرت عادته تعالى بتأييد رسله بمعجزات من جنس ما تمهر فيهم قومهم من العلوم زيادة في الزام الحجة فقوم موسى مهرؤا في السحر وبلغوا الغاية فأعطى آية قلب العصاحية تتلقف حبال السحرة وعصيمهم ولذلك ما زاد السحرة وهم ألوف على أن آمنوا وسجدوا لعلمهم أن مارأوا من العصا خارج عن جنس السحر وقوم عيسى مهرؤا في الطب فأعطى أن كان يبرئ الأكمة والأبرص ويحيي الموتى باذن الله حتى أنه أبرأ في يوم واحد خمسين ألفاً بالدعاء بشرط الإيمان وبعث الخليل في قوم غلب عليهم الطبيعيات فأعطى أن صارت النار عليه برداً وسلاماً ونينا نشأ في قوم يتساجلون ويتفاخرون بالبلاغة ويتناشدون فأعطى القرآن المعجز ببلاغته ومن وجوه إعجازه أسلوبه الغريب الخارج عن مناهج نظم العرب ونثرها وخطبها فكان بين ذلك قواماً ومنها أخباره بمغيبات ظهر مصدقها كقوله سيهزم الجمع ويولون الدبر وقد هزموا ييدر وكقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين إلى قوله بنصر الله فغلبت الروم فارساً يوم بدر الذي فرح المؤمنون فيه بنصر الله

فيها هـ يخ من ابن سلطان على الشفا (قوله) لم يريده الخ هذا على القول الذي مر عليه ش وهو أنه لا يتفاوت وأما على القول بالتفاوت فيكون مشتملاً على الطرف الآخر على وما يقرب منه وهو ظاهر قوهم كلاهما حد الإعجاز (قوله) وإن قال به إلا شعري الخ هكذا في الشفا وزاد وقال به جماعة من أصحابه ونسبه في الاتقان للنظام ونسبه سي في شرح الكبرى لها معاقال في الاتقان زعم النظام أن إعجازه بالصرقة أي أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته وسلبهم عقولهم وكان مقدوراً لهم لكن عاقهم أمر خارجي فصار كسائر المعجزات وهذا قول فاسد بدليل قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم ولوسلبوا القدرة لم تبقى فائدة لاجتماعهم لأنه كاجتماع الأموات وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره هذا مع أن الاجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن وليس فيه صفة الإعجاز بل المعجز هو الله تعالى حيث سلب منهم القدرة على الاتيان بمثله وأيضاً يلزم عليه زوال الإعجاز بزوال زمن التحدي وخلو القرآن من الإعجاز وفي ذلك خرق لاجماع الأمة أن معجزة القرآن باقية هـ يخ وكذا رده السعد أيضاً في شرح المقاصد بوجوده منها ما ذكره ش (قوله) في أدنى الخ أي لأنه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركائز كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة (قوله) وهم من بعد غلبهم الخ المعنى والروم من بعد غلبت الفرس لهم سيغلبون الفرس وكانوا مجوساً والروم نصارى فورد خبر غلبة الفرس إياهم مكة ففرح المشركون وقالوا للمسلمين أنتم والنصارى أهل



وقوله استدعون إلى قوم أولى بأس شديد وهم بنو حنيفة وقد دعاهم إليهم أبو بكر أو فارس وقد دعاهم إليهم عمر وقوله ولن تفعلوا أى لن تعارضوه فافعلوا وقوله ولن يتمنوه أبداً أى لن يتمنى اليهود الموت أبداً فافعلوا قال عليه السلام والله لا يقولها رجل منهم الاغص بريقه ومنها أخباره عن القرون السالفة والشرائع المتواترة والقصص الماضية التي لا يعلم القصة الواحدة منها إلا القدماء أخبار أهل الكتاب الذي قطع عمره في تعلم ذلك مع كونه عليه السلام أمياً لا يقرأ ولم يخالط أحداً ممن يظن به علم ذلك وقد علمت قريش وغيرها ذلك من حاله حتى فاجأهم بها كخبر موسى والخضر ويوسف واخوته

كتاب ونحن وفارس أميون لا كتاب لنا وقد ظهر اخواننا على اخوانكم ولنظهن عليكم فنزلت الآية الى قوله تعالى وهم عن الآخرة غافلون فظهرت الروم على فارس يوم الحديبية قيل رأس سبع سنين وكان صلح الحديبية مقدمة فتح مكة ودخل الناس في الاسلام أفواجا أفواجا (قوله) وهم بنو حنيفة هم قبيلة مسيلمة الكذاب وكان لهم بأس شديد مات في وقتهم كثير من الصحابة وكذا فارس كان لهم ملك قائم يتنافسون مع الروم والحرب سجال بينهم فانقرض ملكهم في خلافة عمر رضى الله عنه وقتل ملكهم كسرى وسبيت بناته ومزق الله ملكهم فلم تقم لهم قائمة الى الآن بسبب دعوة النبي عليه السلام حين مزق كسرى كتابه لما أرسله اليه وأما ملك الروم وهو هرقل فلما أتاه كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم مال إلى الاسلام لأنه كان له خبرة بمبعثه وصفته ولكن لما استشار أرباب دولته امتنعوا من ذلك غاية فبخل بملكه وقال لهم إنما أردت ان أخبركم وجعل الكتاب في حرير ووضع في صندوق وبقي عندهم محترماً معظماً فبقى ملكهم قائماً وقصته في البخارى وهذا أيضاً من معجزاته عليه السلام (قوله) ولن تفعلوا الخ اقتصر ش على محل الشاهد من الآية وأولها وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله (قوله) ولن يتمنوه الخ أول الآية قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس أى المؤمنين كما ادعيتم بقولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى فتمنوا الموت إن كنتم صادقين في دعواكم على وفق متمناكم لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاق إليها ولن يتمنوه بما قدمت أيديهم من الأعمال السيئة الموجبة لدخول النار (قوله) الاغص الخ قال الدليجي في شرح الشفا بفتح الغين وتشديد الصاد لا بضم أوله لأنه لازم ولا يبنى منه مفعول قال ابن سلطان والظاهر أنه بصيغة المجهول وان معناه شرق بريقه وفي ق الغصة الحزن وما عترض في الخلق فأشرق ه وفي المصباح غصت بالطعام ومن باب تعب ومن باب قتل لغة والغصة ما غص به الانسان من طعام أو غيض على التشبيه والجمع غصص مثل غرفة وغرف ه قال أبو محمد الاصيلي من أعجب أمرهم أنه لا يوجد منهم جماعة ولا واحد من يوم أمر الله تعالى بذلك نبيه يقدم عليه ولا يجيب اليه وهذا موجود مشاهد لمن أراد أن يمتحنهم (قوله) والخضر الخ سيأتى ما يتعلق به وبلقان وذى القرنين عند قول ظم الايمان

وأصحاب الكهف وذى القرنين ولقمان وابنه وغير ذلك ومنها هيئته وروعته مع الخلاوة قال تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم الآية لو أنزلنا هذا القرآن على جبل الآية قال جبر بن مطعم سمعت المصطفى ﷺ يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ أم خلقوا من غير شيء الآية كاد قلبي ينفطر وذلك أول ما وفر الإيمان في قلبي ولما تلا عليه الصلاة والسلام حم فصلت على عتبة بن ربيعة فلما بلغ فان أعرضوا قل أنذر تكم الآية أمسك عتبه فم النبي ﷺ بيده وناشده الرحم أن يكف ورام يحيى ابن حكم الغزال بليغ الأندلس في ونبته أن يحمدو حدو سورة الاخلاص قال فاعترتني خشية حملتني

جزم البيت (قوله) أصحاب الكهف قال الحلبي اختلف في بقائهم الى الآن فروى عن ابن عباس أنه أنكر أن يبقى منهم شيء بل صاروا ترابا وقال بعض أصحاب الأخبار غير هذا وإن الأرض لم تأكلهم ولم تغيرهم وإنهم على مقربة من القسطنطينية وفي مكانهم أقوال هـ وعددهم سبعة كما في القرآن ووقع في أسمائهم خلاف كبير وذكر في ق ثلاثة أقوال فانظره في مادة كهف واسم كلهم قطمير وهذه القصص كلها مبسطة عند المفسرين (قوله) هيبة الخ العظمة والروعة بفتح الراء الخشية قال في الشفا وهي على المكذبين به أعظم حتى كانوا يستقلون سماعه ويزيدهم نفورا كما قال تعالى . ويودون انقطاعه لكرامتهم له ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ان القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهو الحكم وأما المؤمن فلا تزال روعة به وهيئته إياه مع تلاوته توليه إنجذابا وتكسبه هشاشة لميل قلبه اليه وتصديقه به قال تعالى تقشعر منه الآية ومعنى تقشعر ترتعد وتنقبض لما فيه من الوعيد بالعقوبة ومعنى تلين تسكن وتطمئن إلى ما فيه من ذكر الوعد بالرحمة والمغفرة (قوله) قال جبر الخ يعني كما في الصحيحين وقوله تعالى أم خلقوا من غير شيء أي من غير موجد وخالق فلا يعبدونه أم هم الخالقون أي لأنفسهم وقول ش الآيات أي إلى قوله تعالى أم هم المسيطرون أي الغالبون على الأشياء يدونها كيف شاؤوا وقوله أن ينفطر أي ينشق وفي الشفا يطير قال ابن سلطان أي فزع بما اعتراه من الروعة والهيبة أو فرحا لما حصل له من شرح الصدر وسعة القلب في معرفة الرب ويؤيده قوله للاسلام هـ يعني في رواية والرواية الأخرى وذلك أول إلى آخر ما عند ش وقد ثبت واستقر وقوله وناشده أي أقسم عليه بالقراءة (قوله) ابن حكم بفتح الحاء المهملة والكاف وفي المشتبه للذهبي ابن حكيم بالياء والغزال بتشديد الزاي وذكره الذهبي في قسم المخفف واختاره الشمني (قوله) ومر نصراني الخ هذه الحكاية تدل على أن هذه الهيبة والروعة خاصة بالقرآن حيث اعترت من لا يفهم معناه ولا يعلم تفسيره كما في الشفا وقوله للشجي بالقصر أي للحزن الذي أصابه من سماعه فرق قلبه . قال في المصباح شجا الرجل يشجا شجا من باب تعب فهو شجي بالنقص وربما قيل شجي بالتثقل كما قيل في حزن حزين هـ وقوله والنظم أي لما جمع بين المعاني



على التوبة ومر نصراني بقارىء فوقف يبكى قهيل له مم بكيت فقال للشجا والنظم ومنها حفظه من تغيير كلمة أو حرف أو مشكلة مما صح عن الرسول ﷺ دخل يهودى على المأمون فتكلم فأحسن الكلام فدعاه المأمون للاسلام فأبى ثم جاء بعد سنة مسلماً فتكلم فى الفقه فأحسن فقال المأمون ما سبب إسلامك قال انصرفت من عندك فأردت أن أستخير الأديان فعمدت إلى التوراة فكتبت ثلاث نسخ فزدت ونقصت فيها فأدخلتها الكنيسة فاشتريت منى وعملت فى الانجيل مثل ذلك فأدخلته البيعة فاشتري وكتبت ثلاث مصاحف فزدت ونقصت فيها فأدخلتها الوراقين فلما تصفحوها ووجد الزيد والنقص رموا بها الى ولم يشتروها منى فعلمت أن هذا الكتاب محفوظ فأسامت قال يحيى بن أكرم هذا المعنى مأخوذ من قوله تعالى بما استحفظوا من كتاب الله أى التوراة والانجيل وقوله إنا نحن نزلنا الذكر الآية فوكل حفظ الكتابين اليهم فضيعوا وضمن حفظ القرآن فلم يضع ومنها أنه

الدقيقة وبين الفصاحة والبلاغة ( قوله ) حفظه من تغيير كلمة الخ ومن غير شيئاً منه ولو سهواً المحضر القراء نودى عليه بالانكار وهذه فى حال القراءة ومن باب أخرى الكتابة ولذا ردت المصاحف على هذا الشخص ( قوله ) ( ١ ) قال يحيى بن أكرم الخ أصله من مرو فاتصل بالمأمون ولد الرشيد أيام مقامه بها فاخص به واستولى على قلبه وصحبه إلى بغداد ومحلّه منه محلّه الأقارب أو أقرب كان لا يحجب عنه ليلاً ولا نهار الجمعة بين الفقه والأدب وغير ذلك وكان يشاوره فى مهماته ويفشى له أسرارهم وولاه قضاء القضاء وكان متقدماً فى الفقه وآداب القضاء حسن العشرة عذب اللسان وافر الحظ من الجد والهزل وله معه حكايات ومداعبات منها ما حكاها فى اللسان عن جعفر بن على الدقاق عن الحسين بن سهل البرمكى عن أبيه عن يحيى بن أكرم قال دخلت على المأمون والعباس ابنه عن يمينه وكان من أحسن الناس وجهاً فجعلت أتأمله فزجرنى المأمون عن ذلك أى لكونه كان يحب الغلمان فقلت يا أمير المؤمنين حدثنى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السخيتان عن نافع عن ابن عمر رفعه النظر الى الوجه الملبح يجلوا البصر وإن فى بصرى ضعفا أردت أن أجلوه قال فاطرق ثم أنشد .

ألا لله درك أى قاض رمته المرد بالحدائق المراض

يحيى إذا رأى وجهها مليحاً ويغلط فى الحديث المستفاض

ه وقال الثعالبي فى ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب يحكى أن المأمون نظر يوماً الى يحيى فى مجلسه وهو يحمد النظر إلى ابن أخيه الواثق وهو إذذاك أمرد تأكله العين فابتسم اليه وقال يا أبا محمد حوالينا ولا علينا فقال يا أمير المؤمنين أن الكلب لا يأكل النار ه ولا مانع من الجمع ولى القضاء وهو ابن احدى وعشرين فأراد بعض الشيوخ أن ينجله بصغر سنه فقال له كم سن القاضى فقال مثل سن ابن عتاب لما ولاه رسول

لا يملكه قارئه وسامعه ولا يزداد الا حلاوة وكل كلام سواه وإن كان من البلاغة والحسن بمكان تحمل  
إعادته إذ من مقتضيات العادات معادات المعادات وقد نبه عليه السلام على هذا في قوله في حديث عند الترمذى  
وغيره ولا يخلق على كثرة الرد أى لا يبلى القرآن فى الاستماع والقلوب كثرة ترد يده ومنها جمعه  
لعلوم ومعارف لم تعهد ولم تنفذ قال فى الحديث المذكور ولا تنقضى عجائبه وعن على لو اذن لى رسول  
الله عليه السلام أن أضع على الفاتحة وقر سبعين بعيراً لفعلت قال الشعرانى والسنوسى أجمع العارفون على  
أن كلام الله واسع وأنهم لا يزالون يفهمون منه علوما وأسراراً وإن الكل مقصود مالم يخرج

الله عليه السلام أمانة مكة وقضاءها فأخجله يحيى (قوله) لا يملكه هو بفتح الميم أى لا يسأله (قوله) عند  
الترمذى أى عن على كرم الله وجهه مرفوعاً القرآن لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضى عبره ولا تنفى  
عجائبه وهو الفصل ليس بالهزل لا يشبع منه العلماء ولا تزيغ به الأهواء ولا تلبس به الألسنة وهو  
الذى لم تنته الجن حين سمعته أن قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشده ذكره فى الشفا ثم ذكر  
بعده طرفاً آخر منه وذكر على المواهب بتمامه أنظر المحشى وقوله لا يخلق فيه أوجه ثلاثة الأول  
فتح الياء وضم اللام الثانى بفتحهما من خلق الثلاثى المضموم اللام الثالث ضم الباء وكسر اللام من  
أخلق اللازم وعلى كل فالمعنى لا يبلى (قوله) جمعه الخ قال فى الشفا ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد  
العرب عامة ولا سيدنا محمد قبل نبوته خاصة بمعرفتها ولا القيام بها ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم  
ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع والتنبية على طرق الحجج العقلية  
والرد على فرق الأمم ببراہين قوية وأدلة بينة سهلة الألفاظ موجزة المقاصد كقوله تعالى أو ليس  
الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقل يحيا الذى أنشأها  
أول مرة ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا إلى ما حواه من علم السير وأنباء الأمم والمواعظ والحكم  
وأخبار الدار الآخرة ومحاسن الآداب والشيم مما تقدم ذكره قوله وقر الخ قال فى المصباح الوقوف  
بالكسر حمل البغل والحمار ويستعمل فى البعير وأوقر بعيره بالألف ووقرت الأذن تقرو وقرت  
وقرأ من باب تقب ووعد ثقل سمعها وورد عن سيدنا على رضى الله عنه أيضاً لو شئت لأوقرت لكم  
ثمانين بعيراً من معنى الباء وقضاياه رضى الله عنه فى هذا ونحوه متعددة وقال ابن أبى الفضل المرسى  
فى تفسيره جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها حقيقة إلا المتكلم بها ثم رسول الله  
عليه السلام خلا ما استأثر به تعالى ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة كالحقلاء الأربعة وابن مسعود  
وابن عباس حتى قال لوضاع لى عقبال بعير لوجدته فى كتاب الله تعالى ثم ورثه عنهم التابعون  
ثم تقاصرت الهمم وقرت العزائم وتضاءل أهل العلم وضعفوا عن حمل ما حمله الأولون من علومه  
فنوعوا علومه وقامت كل طائفة بفن من فنونه ثم بين ذلك وأطال فيه أنظر النوع الخامس والستين  
من الاتقان وقال أبو بكر بن العربى فى قانون التأويل علوم القرآن خمسون علماً وأربع مائة علم



إلى ما لا يقبله اللفظ في لسان العرب فإن خرج فلا فهم ولا علم ومنها جمعه الدليل والمدلول لأنه محتج بنظمه المعجز على الأحكام التي في طيه من أمر ونهى ووعد ووعد ومنها تيسير حفظه حتى على الغلمان في أيسر مدة وكتب الأمم لا يحفظها الواحد منهم فضلا عن الجمل الغفير ومنها شدة تأثيره والانفعال له كان ابن مغيث يرق لسماعه كثيرا ويكي فسمع قارئاً يقرأ يا عبادي لا خوف عليكم اليوم الآيات فصاح وغشى عليه وقاء شديداً أخضر وما استتم يومه إلا ميتاً ومربعض الصالحين يبغداد على صبي يبكي يباب مكتب فسأله قال كتب المعلم في لوحى سطرا بكاني بسم الله الرحمن الرحيم

وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن مضروبة في أربعة إذ لكل كلمة ظهر وبطن وحد ومقطع وهذا مطلق دون اعتبار التركيب وما بينهما من روابط وهذا لا يعلمه إلا الله تعالى أنظر الاتقان ففيه العجب العجيب من هذا المعنى ( قوله ) ومنها جمعه الخ زاد في انشفا فالتالي له يفهم موضع الحجة والتكليف معا في كلام واحد وسورة منفردة قال ابن سلطان فيهم مثلاً من قوله تعالى فلا تقل لها أف تحريم غير التأنيف بالأولى وإن الكف عنه أقوى ومن قوله فصل لربك وانحر أنه حجة لوجوب صلاة العيد والأضحية وأنه مكلف بها ( قوله ) تيسير حفظه الخ قال تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر أى متعظ وأصله مدنكر وقوله في أيسر مدة أى كسنة كما وقع لبعضهم أو أقل أو أكثر بحسب جودة الذهن والفتنة حكى أنه من داوم على قراءة هذه الآيات سهل حفظ عليه القرآن وهي :

كلام قديم لا يمل سماعه منزّه عن قول وفعل ونية

به اشتفى من كل داء ونوره دليل لقلبي عند جهل وحيرتي

فيارب متعنى بسر حروفه ونور به قلبي وسمعى ومقلتي

( قوله ) شدة تأثيره الخ تقدم نحوه في قوله ومنها هيئته وروعته إلا أن هذه الروعة تختلف في بعض الأشخاص بالقلة والكثرة وربما كانت سبباً في الموت ( قوله ) كان ابن مغيث ( ١ ) الخ هو ثقة عالم بالحديث صحيح اليقين وكان في قلبه رقعة مر في طريقه إلى مسجد السبت بدار فسمع فيها غناء فقرع الباب فخرج إليه صاحب الدار فاستأذنه في الدخول فاستحى واعتذر إليه فقال لا بد منه فدخل صاحب الدار وغيب ما كان بين أيديهم ثم أذن له فدخل وسلم وقال من المتكلم قالوا هذا فقال سألتك بالله ألا أعدت ما سمعت منك فقال الرجل .

العفو أولى لمن كانت له القسدر لاسيما عن مقرر ليس ينتصر

أقر بالذنب اجلالاً لسيده وقام بين يديه وهو يعتذر

فبكي ابن مغيث وانتحب ثم قام وقال تاب الله عليكم وخرج قتاب صاحب الدار وسار أحمد بن مغيث

المهكم التكاثر إلى تعلون تهديد بعد تهديد وتخويف قال آخر بكاءك حتى يكتك لك سطرأ أبلغ لتررون الجحيم ثم لترونها الخ فاضطرب الصبي وسقط ميتا فوثب المعلم على الرجل فرفعه للخليفة فقال دعه قد أسرع الصبي إلى منازل السعادة وذكر الثعلبي والسمرقندي أن أبا ثعلبة الأنصاري صلى العشاء خلف المصطفى ﷺ فقرأ صلى الله عليه وسلم المهكم التكاثر فشقق أبو ثعلبة شهقة فقرأ حتى زرتم المقابر فشقق شهقة أخرى فقارق الدنيا . ( تمة ) كرامات الأولياء عندنا حق وأنكرتها المعتزلة

إلى مسجد السبت قال ابن اللباد حضرت مجلس الذكر يوم السبت وابن مغيث حاضر وكان له بكاء ونوح وكان القراء إذا علموا به قرأوا فقرأ قارىء يا عبادى لا خوف عليكم اليوم الآيات الثلاث فصاح صيحة شديدة ثم سقط على وجهه فأقام ساعة وأسندته إنسان إلى صدره وكلم فلم يتكلم ثم قام شيئا أخضر فحمل إلى داره فقاه أيضاً ثم توفي بعد العشاء رحمه الله تعالى وغلقت الحوانيت كأنه يوم عيد قال ابن اللباد حضرت غسله وقد كسى نوراً وضياءاً وصلى عليه حمديسن ونودي على جنازته أيها الناس لا تفتكم جنازة ابن مغيث شهيد القرآن (قوله) تمة لما تكلم على المعجزة تم الكلام بذكر كرامات الأولياء لأنها معجزة لنينا ﷺ في الحقيقة كما قال ش ورد على ما أنكرها وقد جرت عادة المتكلمين بذكر مباحث الولاية عقب مباحث النبوة وكذا الإمامة الكبرى أى المملكة (قوله) الأولياء الخ جمع ولى وهو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقرون بدعوى النبوة فملا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح فهو استدراج والمقرون بدعوى النبوة معجزة قاله السعد وفى رسالة القشيري فان قيل فما معنى الولى قيل يحتمل أن يكون فعلاً مبالغاً من فاعل كالعليم والتقدير ويكون معناه من توالى طاعته من غير تخلل معصيته ويجوز أن يكون فعلاً بمعنى مفعول وهو الذى يتولى الحق سبحانه حفظه على التوالى فلا يخلق له الخذلان الذى هو قدرة العصيان ه بخ وهذه هى الولاية الخاصة وأما العامة فلجميع المؤمنين قال تعالى الله ولى الذين آمنوا إلا أحرمتنا الله منها معافضه وكرمه (حق) أى جائزة وواقعة بدليل العقل والنقل أما العقل فقال أبو على فى حواشى الكبرى جواز وقوعها لأنها فعل ممكن فى نفسه وكل ممكن وقوعه جائز فان زعم المخالف انه غير ممكن فى نفسه فالبرهان الدال على حدوث العالم يرد عليه وإن زعم أنه تمتنع لعارض فعليه بيانه ه وأما النقل فالكتاب والسنة فما تضمنه الكتاب قصة أصحاب الكهف وقصة مريم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية وقصة احضار قصر بلقيس لسليمان وفى الصحيحين بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فقالت لم أخلق لهذا وإنما خلقت للحراثة ه بخ فقال اليافى وبالجملة فلا ينبغي لأحد التوقف فى الايمان بها لأنها جائزة عقلاً وواقعة نقلاً اما جوازها عقلاً فلأنها من جملة الممكنات التى لا تستحيل على القدرة الإلهية وبذلك قال أهل السنة والجماعة



قالوا لئلا تلبس بالمعجزة فلا يتميز النبي من غيره والجواب أنها غير مقرونة بدعوى الرسالة ولا النبوة وهي في الحقيقة معجزات لمبتوعهم كما قال في الحمزية :

وأما وقوعها نقلاً فمن ذلك قصة مريم وذكر قضايها من الكتاب والستة انظر اليواقيت للشعراني (قوله) وأنكرتها المعتزلة أي لعدمها فيما بينهم وذلك من أدل دليل على أنهم من أهل البدعة فمن عاشر الصالحين وخالطهم رأى كراماتهم عياناً قال السعد في شرح المقاصد بعد أن ذكر جملة من الكرمات وبالجملة فظهور كرامات الأولياء يلحق بظهور معجزات الأنبياء وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والاهواء إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهدهم في العبادة واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرمات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم ولا يسمونهم إلا باسمي الجهمية المتصوفة ولا يعدونهم إلا في آحاد المبتدعة ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة وتقاء السريرة واقفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيماروي عن ابراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة أن من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى أن الكعبة كان تزور بعض الأولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائزة عند أهل السنة هـ وقول السعد فوقعوا في أولياء الله تعالى الخ ولقد أدركنا هذا الأمر في الزمان فحدث قوم ينكرون كرامات الأولياء ويقولون في أئمة الصوفية الاتقياء المتفق على علمهم وديانتهم فانا لله وانا اليه راجعون ولا يستغرب هذا ونحوه لقرب الساعة وفساد الزمان وقال الياقعي الناس في إنكار الكرامة على أقسام فمنهم من ينكرها مطلقاً وهم أهل مذهب مشهور ومنهم من يصدق بكرامات من مضى ويكذب بكرامات أهل زمانه فهؤلاء كبنى إسرائيل فانهم صدقوا بموسى حيث لم يروه وكذبوا بمحمد ﷺ حيث رأوه حسداً وعدوا انا ومنهم من يصدق بأن لله أولياء في عصره ولكن لا يصدق بأحد معين فهذا محروم من الامداد في عصره وبعضهم إذا رأى أحداً من الأولياء في زمانه متربعا في الهواء قال هذا استخدام للجن لا ولاية وأطال في ذلك وقال العلامة العطار ومما ينبغي أن يعلم أنه حيث كانت الكرامة من الله تعالى فلا فرق في وقوعها بين كون الولي حياً أو ميتاً خلافاً لمن منعها بعد الموت فانه لا وجه له (قوله) قالوا الخ احتجوا على ذلك بوجوه كلها ضعيفة وما اقتصر عليه ش هو العمدية عندهم والوجه الثاني مما احتجوا به أنها لو ظهرت لكثرت لكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته استمرار بعض العادة الثالث لو ظهرت لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً الرابع مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق تخل بقديرهم ورد بالمنع بل يزيد

والكرامات منهم معجزات نالها من نوالك الأولياء

وكيف تنكر كرامات الأولياء وهي متواترة في الجملة عن الصحابة وغيرهم وإن كانت التفاصيل آحادا كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لا مير الجيش ياسارية الجبل محمداً له من وراء الجبل لكون العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من غير تضرر به وكتكليم الكلب لأصحاب الكهف

في جلالة أقدارهم حيث نالت أتباعهم مثل هذه الدرجة الخامسة وهو في الأخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول خص الرسول بالاطلاع على الغيب فلا يطلع عليه غيرهم وإن كانوا أولياء مرتضين وما يشاهد من الكهنة ونحوهم ظنون واستدلالات تقع ولا تقع من قبيل الاطلاع على الغيب في شيء والجواب بأن الغيب هنا ليس للعموم بل مطلق أو معين وهو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد أن يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة والبشر فيصح الاستثناء وإن جعل منقطعاً فلا خفاء بل لا امتناع حيث في جعل الغيب للعموم لكون إسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الأصل مصدراً ويكون الكلام لسلب العموم أي لا يطلع على كل غيب أحد وهو لا يناقض إطلاع البعض على البعض واستدلالهم مبنى على أنه للعموم السلب وليس بلام ه شرح المقاصد وهذا الوجه الخامس هو الذي استدل به الزمخشري في الكشف قال ابن المنير في الاتصاف ادعى الزمخشري عاماً واستدل بخاص ه وتقدم جواب سيدي عبد العزيز الدباغ عن الآية في صفة العلم ( قوله ) والكرامة منهم أي الناس المتقدمين في قوله فانقضت أي الأنبياء وأياتك في الناس ما هن انقضاء ( قوله ) كجريان النيل الخ محصل القضية أن نيل مصر كانت من عادته أن لا يفيض في وقت فيضانه إلا إذا رموا فيه بنتا بكرا بعد أن يابسوها الثياب الحسنة فلما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص وكان فيها خليفة وجاء وقت فيضانه فلم يفيض قد كروا له القضية فقال هذا أمر لا يقبله الاسلام وأرسله بذلك إلى سيدنا عمر في خلافته فكتب له كتاباً فيه بسم الله الرحمن الرحيم من عمر بن الخطاب إلى النيل أما بعد فإن كنت تجرى بحولك وقوتك فلا حاجة لنا في جريك وإن كنت تجرى بحول الله وقوته فنطلب الله أن يجريك وأمره أن يرميها في النيل ففعل عمرو ذلك ففاض النيل وانقطعت تلك البدعة ( قوله ) بنهاوند قال في ق ماث النون الفتح والكسر عن الصاغاني والضم عن الباب بلد من بلاد الجبل جنوبي همدان ه وقال العطار بضم النون بلدة من بلاد العجم بينها وبين المدينة نحو ثلاثين مرحلة ه وسارية هو الذي كان أمير الجيش والجبل منصوب على التحذير أي احذر الجبل وقوله وسماع بالجر معطوف على قوله ورؤية المجرور أيضاً وهي كرامة ثانية لسيدنا عمر حيث بلغ كلامه لا فتن سيدنا سارية أو لهما معا ( قوله ) وكشرب خالد الخ وذلك أنه حاصر مع جيشه قوماً



وغير ذلك وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني ما كان معجزة لنبي لا يكون كرامة للولي كاحياء الموتى وقلب العصاحية وقلب البحر قال وإنما مبلغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء بارد في غير توقع المياه ونحو ذلك مما يخط عن خرق العادة وقال القشيري الكرامات تكون خارقة ولكي لا تنتهي إلى حصول انسان بلا أبوين أو قلب جماد بهيمة أو نحو ذلك وقال جمهور أهل السنة كل ما جاز أن يكون

في حصن فقالوا له لا تفتح لك حتى ترينا معجزة فقال اتوا بسم قاتل فأتوا به فقال بسم الله وشربه فأخذته رعدة حتى كانت لحيته تضرب إلى صدره ثم سرى عنه ولم يضره وقد ظهرت الكرامة على يد جماعة من الصحابة والتابعين انظر اليواقيت للشعراني وسئل الإمام أحمد لم لم تشتهر عن الصحابة كما وقع لمن بعدهم من الأولياء فقال لأن إيمانهم كان في غاية القوة بخلاف إيمان من بعدهم فكلما ضعف إيمان قوم وكثرت كرامات أولياء عصرهم تقوية الإيمان الضعفاء هـ ( قوله ) وكتكليم الكلب النخ قبل إنهم كانوا ستة مروا براع معه كلب فتبعهم على دينهم فلما أرادوا الذهاب تبعهم الكلب وقيل كانوا سبعة فمروا بكلب فتبعهم فطرده مرارا فقال لهم ما تريدون مني لا تخشون مني أنا أحب أحباب الله عز وجل فتركوه قيل إنه من جملة الحيوانات التي تدخل الجنة كنافه صالح وكبش إبراهيم ( قوله ) وقال الأستاذ النخ قوله رحمه الله تعالى قريب من مذهب المعتزلة قال السعد في شرح المقاصد ذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء ومنها أكثر المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق بميل إلى قريب من مذهبهم كذا قال إمام الحرمين هـ وقال سي في شرح الكبرى ومر الأئمة من فرق بين المعجزة والكرامة بأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وإبراء الأكمه والأستاذ يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الأولياء وإنما يجوز ما يجري مجرى إجابة الدعوة ووجود ماء في بركة ونحو ذلك ولا يبلغ خوارق العلة وهؤلاء يزعمون أن قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتي أحد بمثل ما أوتيت به يمنع وقوع شيء من المعجزات للأنبياء على يد الأولياء لئلا يؤدي إلى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع فان تحدى النبي مقيد بأن لا يظهر ما أتى به على يد من يبغي معارضته أو مفتر كذاب ويدل على هذا التقيد أن ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدر في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره أو بغير اختياره وإنما الفرق بينهما ما قدمناه من دعوى النبوة وعدمها والولي إنما يظهر على يده ما يظهر ببركة متابعتة للرسول فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع هـ ووافق ابن العربي الحاتمي الأستاذ انظر اليواقيت ( قوله ) وقال القشيري النخ ونصه في رسالته واعلم أن كثيرا من المقدورات يعلم اليوم قطعا أنه لا يجوز أن يظهر كرامة للأولياء وبضرورة أو شبه ضرورة يعلم ذلك فمنها حصول إنسان بلا أبوين وقلب جماد بهيمة أو حيوان مثلا وأمثال هذا كثير هـ ( قوله ) كل ما جاز النخ لكن يستثنى من هذه الكلية ما ورد فيه نص

معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي فخصص ابن السبكي في منع الموانع عمومها بكلام القشيري وأشار إليه في جمع الجوامع واعترضه الزركشي بأن ما قاله القشيري مردود وقد أنكره عليه حتى ولده

قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله كالقرآن للزوم التحدى به على عمر الزمان (قوله) فخصص السبكي الخ ونصه في جمع الجوامع قال القشيري ولا ينتهون إلى ولد دون والد وقال في منع الموانع وهذا حق يخص به قول غيره ما جاز أن يكون الخ قال الزركشي ما قاله القشيري مذهب ضعيف والجمهور على خلافه ونحوه للنووي في شرح مسلم في باب البر والصلة قال إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على اختلاف أنواعها ومنعها بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه وهذا غلط من قائله وإنكار للحسن بل الصواب جريانها بقلب الأعيان هـ (قوله) حتى ولده ونصه قال بعض الأئمة ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولي كقلب العصاحية والصحيح تجويز جعله الخوارق هـ (تنبيهات) (١) الأول قال أبو علي اليوسي في حواشي الكبرى الولي له شروط الأول معرفة أصول الدين بحيث يفرق بين الخالق والمخلوق وبين النبي والمنتبى الثاني علمه بأحكام الشريعة تقلا وفيها بحيث يكتفى بنظره عن التقايد فيها كما كتفى به في أصول التوحيد فلو أفتى الله سبحانه وتعالى علماء الأرض لو وجد عنده ما كان عندهم لا قام قواعد الإسلام جميعا إذ لا يفهم من تولى الله تعالى إلا الناصر لدينه وهذا امتنع ممن لم يحيط بقواعد الدين وأصوله وفروعه هـ قلت وهذا بالنسبة إلى الأولياء الكمل كالأقطاب وإلا فقد تخفى بعض مسائل الفقه على الولي كما يؤخذ من تراجمهم عند من عرف بهم ثم قال أبو علي والثاني تخلقه بالخلق المحمود شرعا وعقلا فالأول بالورع عن المحرمات وامتنال جميع المأمورات والثاني ما يثمره العلم بأصول الدين فاذا علم بحدوث العالم فلا يتعلق قلبه بشيء منه لعلمه بأنه في قبضة علمه تعالى وإذا علم وحدانية الله أخلص عمله لله تعالى إذ الربوبية لا تحتل الشراكة في شيء وإذا علم سبق القدر بكل شيء فلا يخاف فوت شيء مما قدر ولا يرجو شيئا مما لم يقدر وهذا هو الرضى ويشمر الرفق بالخلق والصفح عنهم في أذائهم لعلمه أنهم لا يستطيعون إلا أنفسهم فضلا عن غيرهم ففعلوا لأمر الرابع ملازمة الخوف وعدم طمأنينته طرفة عين إذ لم يدر هل سبقت سعاده أم لا هـ (التنبيه الثاني) أعظم الكرمات وأصلها الذي تنشأ عنه التقوى والاستقامة باتباع الكتاب والسنة قال العارف بالله سيدى محمد بن عباد عند قول تاج الدين بن عطاء الله رضى الله عنهما ربحا رزق الكرامة من لم تكن له استقامة مانصه الكرامة الحقيقية هي حصول الاستقامة والوصول إلى كمالها ومرجعها إلى أمرين صحة الإيمان بالله عز وجل واتباع ما جاء به الرسول ﷺ ظاهراً وباطناً فالواجب على العبد أن لا يحرص إلا عليهما ولا تكون له همة إلا بالوصول إليهما وأما الكرامة بمعنى خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد يرزق ذلك من لم تكن له استقامة قال سيدى



أبو نصر في كتاب المرشد فذهب الجمهور ما أطلقوه من أن ماجاز كونه معجزة لنبي جاز كونه كرامة

أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه هما كرامتان الايمان بمزيد الايقان وشهود العيان وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعوى والمخادعة فمن أعطيها ثم جعل يشاق الى غيرها فهو مغتر كذاب ليس له حظ في العلم والعمل كمن أكرم بشهود الملك على نعت الرضا فجعل يشاق الى سياسة الدواب وخلع الرضا وكل كرامة لا يصحبها الرضا عن الله تعالى ومن الله فصاحبها مستدرج مغرور قال سيدي أبو العباس المرسى رضي الله عنه ليس الشأن من تطوى له الأرض فاذا هو بمكة أو غيرها إنما الشأن من تطوى عنه أوصاف نفسه فاذا هو عند ربه انظر تمامه إن شئت وقال ابن العربي في الفتوحات اعلم أن الكرامة على قسمين حسية وهي التي تعرف العامة كاخبار بالمغيبات والمشي على الماء ونحوها ومعنوية وهي التي بين الخواص من أهل الله تعالى وأشرافها أن يحفظ الله على العبد آداب الشريعة فيوفى لمكارم الاخلاق واجتناب سفاسفها وأن يحافظ على أداء الواجبات والسنن والمسايرة الى الخيرات وإزالة الغل والحقد والحسد وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليه بالمراقبة مع الانفاس فمذه عند المحققين هي الكرامة التي لا يدخلها مكرو ولا استدراج بخلاف الكرامة عند العوام هـ بنخ وقال سيدي علي الخواص أسنى ما أكرم الله به العلماء هو العلم فهو الكرامة التي لا يعادلها كرامة إذا عمل به وذلك لأن موطن الدنيا هو العلم والعمل أما النتائج من خوارق العوائد ونحو ذلك فموطنه الآخرة هـ أنظر اليواقيت وفي الانوار القدسية في قواعد الصوفية للشعراني طلب بعض الفقهاء من سيدي عبد العزيز الدريني وقوع كرامة فقال لهم يا أولادي وهل ثم كرامة لعبد العزيز أعظم من أن الله تعالى يمسك الأرض به ولا يخسفها به وقد استحق الخسف من ذو ازمان (التنبيه الثالث) قال القشيري واختلف أهل الحق في الولي هل يجوز أن يعلم أنه ولي أولا فقال أبو بكر بن فورك لا يجوز ذلك لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن وقال أبو علي الدقاق بجوازه وهو الذي تقول به وليس ذلك بواجب لكل الأولياء هـ بنخ وقال أبو علي اليوسي الذي عليه أهل التحقيق أنه يجوز أن يعلم الولي ولايته فان علمها فهو كرامة في حقه ولا يلزم سلب الخوف إذ من كان لله أعرف كان منه أخوف هـ (التنبيه الرابع) قال أبو علي اليوسي لا تكون الولاية أفضل من النبوة ولا تساويها فان في النبوة إختصاصا وتشريفا وإقامة للهداية ومصالح وليس ذلك في الولاية نعم اختلفوا في نبوة النبي وولايته أيهما أفضل فقيل نبوته لانهما بين الله وبين عباده وإقامة لمصالح العباد مع شرف مشاهدة الملك وقيل ولايته أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال ولا تبلغها ولاية غيره هـ ومنه يعلم أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبي حصلت له الولاية التامة مع العصمة بالنصوص القاطعة والتشريف بالوحي قال سيدي عبد العزيز الدباغ رضي الله عنه وقد غلط بعض الأولياء من أهل الفتح فقال إن الولي العارف

لولى لافرق بينهما الا التحدى ( لو اتقى التبليغ أو خانوا ) بفعل محرم أو مكروه ( حتم أن يقلب المنهى

الكبير قد يبلغ مقام النبي في المعرفة وإن كان في الدرجة وهو غلط مخالف لما في نفس الأمر والصواب أن الولي ولو بلغ في المعرفة ما يبلغ لا يصل إلى ما ذكر ولا يقرب منه هـ (الخامس) قال أبو علي لا يبلغ الولي درجة يسقط عنه التكليف فيها بإجماع المسلمين فإن الخطابات والتكاليف عامة ولا أن أكمل الناس في المحبة والاختصاص الأنبياء مع أن التكليف في حقهم أشد والعارف لا يسأم العبادة ولا يسأل الهبوط من درجة الكمال إلى حضيض النقصان والنزول إلى منازل الحيوان نعم ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة الحق سبحانه بحيث يذهل عن ملاحظة العالم ويخل بالتكليف من غير تأثير في ذلك لكونه في حكم غير المكلف لعجزه عن مراعاة الأمرين وهذا الذهول هو الذي يترجح على بعض العقول والمتسمون بمجانين العتلاء وبهذا ظهر فضل الأنبياء على الأولياء بأنهم مع أن استغراقهم أكمل لا يخلون بأدنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة هـ وسئل الجنيد عن قوم يقولون باسقاط التكليف لأنها وسيلة إلى الوصول وقد وصلنا فقال وصلوا ولكن إلى سقر والذي يسرق ويزني خير ممن يعتقد ذلك ولو بقيت ألف عام ما نقصت من أورادى شيئاً إلا لعذر شرعى (السادس) من أشكال كرامات الأولياء لكونها يحيلها العقل قصة (١) الرجل الذي نزل في البحر لأجل الاغتسال ثم خرج بعد ساعة فقال له صاحبه الذي ترك ثيابه عنده إنك أبطأت على حتى خشيت من فوات الجمعة فقال إني جئت من مصرولى فيها نحو كذا وكذا شهراً قد تزوجت وولد لي فيها فسال صاحب الابريز شيخه عنها فقال رضى الله عنه إن الله لا يعجزه شيء فهو يقدر على أن يجعل لصاحب الحكاية زمناً آخر وقوماً آخرين في حال كونه في البحر ويحجبه عن مشاهدة البحر ويشهده ذلك الزمان وأولئك القوم ويمثلهم تعالى بما شاء من أهل مصر أو غيرهم حتى يحصل المراد من الحكاية ثم يذهب تعالى ذلك الزمان وأولئك القوم وإنما يفعل ذلك ونحوه لشيء وقع لصاحب الحكاية فقال له صاحب الابريز صدقتم رضى الله عنكم كذلك قالوا كان ينكر كرامة الأولياء مع كثرة مخالطته وخدمته لهم هـ بنح وحاصل الجواب أنه لم يدخل مصر حقيقة ولم يقع له شيء فيها وإنما مثل له ذلك في البحر لما أراد الله نفعه بخدمة الأولياء نفعنا الله بذكرهم وأعاد علينا من بركاتهم آمين وخلف ذلك الزمان الآخر والقوم الآخرين ليس من قبيل المستحيل عقلاً حتى يقال أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل بل هما من جملة الممكنات (السابع) يجوز التوسل بالأولياء والاستغاثة بهم وزيارة قبورهم بل ذلك مطلوب شرعاً وطبعاً مع اعتقاد أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً وإنهم لا مشيئة لهم من الله تعالى وإنما يفعل ذلك لقوة الرجاء في القبول فضلاً وإحساناً لعظيم جاههم عند الله تعالى ولنزول



عنه نهى تحريم أو كراهة ( طاعة لهم ) لأننا مأمورون بالاعتداء بهم في أفعالهم وأفعالهم في التنزيل وما

الرحمات حول ساحتهم لا لوجوب القبول على الله تعالى لأنه لا يجب على الرب شيء قال ش رحمه الله تعالى في تأليفه الذي رد فيه على الطائفة الوهاية فإذا كانت الاستغاثة بهم على هذا الوجه لم يبق محل لذهما وانزاح الاشكال عما عليه عامة أئمة المسلمين من فعل ذلك للترغيب فيه ظهراً في زيارتهم والتوسل بهم بحمد ولا يذم وينتج الاغتياب لا الذم ويوجب الربح لا الخسران ويكون من الطاعة لا العصيان وليس كفراً بل من كمال الايمان ثم نقل كلام صاحب المدخل المشتمل على الترغيب في زيارة قبور الانبياء وآداب ذلك وزيارة قبر النبي ﷺ ثم قال وأما منع هذا المبتدع التوسل بهم فخلافاً لما أجمع عليه الائمة المهتدون قال ابن عرسون اعلم أن التوسل بأولياء الله تعالى عموماً سبب في قضاء الحاجات ونيل الكرامات وكذا التوسل بأهل البيت لكرامتهم عند الله تعالى سيما من اجتمع فيه الوصفان كسيدي عبد القادر الجيلالي ومولانا عبد السلام بن مشيش وأبي الحسن الشاذلي ونحوهم هـ بخ وفي القواعد للشيخ زروق يجوز التوسل بالأعمال كأصحاب الغار الذين دعى كل واحد منهم بأفضل عمله والأشخاص كتوسل سيدنا عمر بسيدنا العباس رضي الله عنهما في الاستسقاء هـ وإذا كان التوسل بالأولياء مطلوباً فما بالك بسيدهم وعمدهم سيدنا محمد ﷺ أنظر أدلة ذلك من الكتاب والسنة في التأليف المذكور وقد ألف في ذلك النبهاني تأليفاً حسناً وكذا بعض علماء العصر ففى كلامهم كفاية لمن أراد الله به خيراً وإنما قصدنا بهذه النبهة التنبيه والنصح للمسلمين جعلنا الله ممن يسمع القول فيتبع أحسنه قال ظم رحمه الله تعالى (لواتقى التبليغ البيت) هذا إشارة الى قياسين كل واحد منهما مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة ونظم الاول أن تقول لو كنتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكننا مأمورين بالكتمان لأن الله تعالى أمرنا بالاعتداء بهم لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم وهو المطلوب ونظم الثانى أن تقول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لا تقلب المحرم والمكروه طاعة لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو الخيانة وإذا بطل وجب نقيضه وهو الأمانة فالتاليان مختلفان ويمكن رد كل منهما الى الآخر بأن تقول فى الاول لو كنتموا لا تقلب المحرم وهو الكتمان طاعة وتقول فى الثانى لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكننا مأمورين بالاعتداء بهم فينقلب كل منهما طاعة ويمكن جعله دليلاً واحداً وحتم بمعنى لزم عقلاً (قوله) بفعل النخ المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب (قوله) لأننا مأمورون النخ أى معشر الأئمة فإن قلت نحن مأمورون بالاعتداء بنينا ولا يلزمنا الاعتداء بغيره أجيب بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه شيء أو الضمير راجع لجميع الخلق والكلام من باب التوزيع فكل أمة مأمورة بالاعتداء بنبيها ثم أن هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى وفيه إشارة إلى أن الدليل سمعى قال تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء ان الذين يكتُمون الآية ويطلق عليه

آناكم الرسول فخذوه الآية . قل إن كنتم تحبون الله الآية واتبعوه لعلمكم تهتدون الذين يتبعون الرسول الآية  
فلو جاز أن يكتتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لصار الكتمان طاعة تؤمر به نحن بان نكتم ماوجب علينا تبليغه  
من العلم النافع لمن اضطر اليه وهو خلاف ما أخبر به الرسل عن الله قال تعالى ان الذين يكتتمون ما أنزلنا من  
البيانات الآية وقد شهد تعالى لنا ﷺ بكمال التبليغ فقال اليوم أكملت لكم دينكم قد تبين الرشد من الغي  
الآية فتول عنهم فما أنت بلوم ولو جاز عاينهم أن يفعلوا محرماً أو مكروهاً لكاننا أيضاً مأمورين بالاقتداء  
بهم في فعله فيصير مأموراً به وقد فرض منها عنه وهو تناقض وقيل اللازم على تقدير وقوع الكتمان

لفظ البرهان لأنه ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين لأن النقل المقتطوع  
به يقيني (قوله) وأفعالهم الخ المراد بها ما قابل الأقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم إذ  
لا يقرون على باطل ثم إن المراد بالأفعال والأقوال التي أمرنا بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية  
وأما الجبلية كالقيام والقعود أو ما كان خاصاً بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها (قوله) ولما جاز عليهم الخ هذا  
تقرير لدليل الأمانة وقوله لكننا أيضاً مأمورين الخ أي لما مر من وجوب اتباعهم في الأقوال  
والأفعال إلا ما كان جبلياً أو قام الدليل على الخصوصية (قوله) فيصير مأموراً به أي فينقلب ح المحرم  
والمكروه طاعة وأورد على أنه لا يلزم ما ذكر من الانقلاب المذكور إلا بعد ثبوت العصمة التي الكلام  
فيها حتى تكون أفعالهم طاعة دائرة بين الواجب والمنسوب وهذا موجب للدور لأن ثبوت العصمة  
يتوقف على هذا الدليل والشرطية لا تتم إلا إذا ثبتت العصمة وح فالدليل على وجوب الأمانة الإجماع  
قاله السكتاني وتبعه د وظم تبع عبارة الصغرى ولو استدلل على الصفات الثلاث بالمعجزة لكفاه كما  
فعل في الكبرى حيث قال وإذا صدق الرسل بدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما أتوا به من  
الله تعالى ويستحيل منهم الكذب عقلاً والمعاصي شرعاً لأننا مأمورون بالاقتداء بهم فلو جازت عليهم  
المعصية لكاننا مأمورين بها قال تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء ويعرف أيضاً عدم وقوع المكروه بل  
والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم ومن جملة المعاصي الكتمان وقال الأنباري في تقريراته على  
الصغرى لو قال المصنف أما برهان وجوب الصدق فهو أنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى  
التنزيل أي المعجزة والكذب نقص وهو محال عليه تعالى ويلزم من ذلك ثبوت الأمانة والتبليغ لأنهم أخبرونا  
بأنهم مبلغون معصومون فلو كانوا كاتمين وخائنين لما صدق خبرهم ولو لم يصدق خبرهم للزم الكذب  
في خبره تعالى التنزيل وهو محال فما أدى إليه من عدم صدق خبرهم محال فما أدى إليه من الكتمان  
والخيانة محال لأن فاد ووفى بالمراد وح تكون المعجزة دليل الأمور الثلاثة الواجبة في حق الرسل ه  
وبهذا تعلم ما في قول الهلالي رحمه الله تعالى في الياقوتة الفريدة .

لرسل صدق وبلاغ عصمة واجبة دليلها المعجزة



والخيانة بفعل محرم أو مكروه أن يصير المنهى مباحاً أو طاعة ولا يتعين كونه طاعة كما يقتضيه النظم قلنا لما أمرنا بالاعتداء بهم عموماً دل ذلك على أن أفعالهم وأقوالهم لا تخرج عن كونها قرباً وطاعة وإن كان منها المباح بالنظر إلى ذاته إلا أنه لا يقع منهم لداعية الشهوة والطبيعة بل مصحوباً بالنيات والقصد الحميدة المدخلة له خبر القرب والطاعات فيكون بالنية ويشربون بالنية وينامون بالنية وينكحون بالنية إلى غير ذلك بل آحاد العارفين يصلون إلى أن تصير بالنية حظوظهم حقوقاً وعاداتهم عبارات حتى قال الشيخ أبو العباس المرسى أوقاتنا كلها والحمد لله ليلة القدر فما بالك بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فإن قيل قد يذكّر الفقهاء والمحدثون والاصوليون أن النبي صلى الله عليه وسلم يفعل المكروه

من التحقيق والاختصار وكذلك فعل في براهين الصفات الواجبة في حقه حيث قال :

لو لم تجب عشرتها الأولى لما أوجدنا والباقي للنقل اتنى

ولهذا ينبغي تعليمها للصبيان والعوام (قوله) وهو تناقض قدر كلام ظم بالتناقض وترك ظاهر قوله أن يقلب المنهى الخ لأن انقلاب المحرم والمكروه طاعة لا يضر بل المضر هو انقلاب حقيقة الواجب إلى الجائز والمستحيل أو كل منهما إلى الواجب أو الجائز مستحيلاً أو بالعكس فالظاهر أن يقول ظم أو خانوا لاجتمع النقيضان أى كون الشيء طاعة وغير طاعة إلا أن يقال مراده بقلب المنهى عنه طاعة أنه يتصف بكونه طاعة زيادة على اتصافه بالحرمة أو الكراهة وهذا تناقض (قوله) عن المرسى أوقاتنا الخ وذلك لأن أفضل أوقات الانسان أن يكون في طاعة ربه مشاهداً له يصيرته قال ابن الفارض في تائيته .

وعندى عيد كل يوم أرى جميل يحياها بعين قريرة

وكل الليالى ليلة القدر ان بدت كما أن ليلة اللقا يوم جمعة

(قوله) يفعل المكروه الخ المراد به ما يشمل خلاف الأولى وأما المحرم فلا يقع منهم قطعاً وماؤهم معصيته فتؤول كما مر وقوله كالشرب الخ قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائماً من زمزم كما في الشمائل وغيرها من نفيه عن ذلك فني مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً لا يشرب أحدكم قائماً فنسى فاليستقى ه قال ابن القيم للشرب قائماً آفات منها أنه لا يحصل به الرى التام ولا يستقر في المعدة حتى يقسمه الكبد على الأعضاء ويلاقى المعدة بسرعة فربما برد جاراتها ويسرع النفود إلى أسفل البدن فيضر ضرراً يئنا ومن ثم سن أن يتقايها ولو سهواً لأنه يحرك إخلالاً بدفعها هو ينبغي لمن فعل ذلك ضرورة أن يقول اللهم صل على سيدنا محمد الذى شرب قائماً وقاعداً فإنه يندفع عنه الضرر وذكر الحكماء أن تحريك الشخص إبهام رجله حال الشرب قائماً يندفع ضرره قال ظم رحمه الله تعالى . جواز الاعراض البيت ) ال للعهد الذ كرى أى التى لا تؤدى الى نقص كماله وأما التى تؤدى الى نقص شرعاً كالحرمات والمكروهات فدليل امتناعها

ليان الجواز كالشرب قائماً قلت إذا قصد بفعله بيان الجواز لا يكون في تلك الحالة مكروها بل واجبا لأنه أدى به التعليم الواجب وإنما هو مكروه للأمة بعد معرفة جائز أى لا عقاب في فعله (جواز الاعراض) البشرية (عليهم حجة . وقوعها بهم) مشاهدة لمن عاصروهم ولقيهم وبالنقل تواتر المنع بعدهم والوقوع يستلزم الجواز (تسل) عن الدنيا أو تبيين أحكام أو أعظام أجوراً وإعلاء منزلة أو إساءة بهم (حكمته) أى حكمة ذلك الوقوع فهذه خمس فوائد فلنبسطها بعض البسط الأولى

هو دليل الأمانة وأما التى تودى إلى نقص عرفا وهى الأمراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان كذلك ممتنع في حقهم ينتج الأعراض المنفرة ممتنعة في حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلما يلزم على وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة ويدخل في هذا إلا كل على الطريق والحرف الدنية وعدم كمال العقل ودناءة الآباء ونحو ذلك كما مر قوله حجة الخ يصح أن يكون إشارة إلى قياس استثنائى نظامه أن تقول لو لم تجزم الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم وبيان الملازمة أن ما لا يجوز عليهم لا يقع بهم لكن التالى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله وإذا بطل المنع ثبت نقيضه هو المطلوب ويصح أن يكون قياسا اقترانيا ونظمه الأعراض البشرية واقعة بالرسول وكل ما وقع فهو جائز دلائل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأشخاص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز إذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الأعراض البشرية جائزة في حقهم وهذا الدليل حجة على من اعترف بالرسالة للبشرية ونازع في حقوق الأعراض البشرية لهم وأما منع كون الرسول بشراً كما زعمت جهلة العرب فقد تصدى القرآن للرد عليهم في غير ما آية كما مر عند ش (قوله) فهذه خمس فوائد الخ عدها سى أربعة فقال أما تعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلي عن الدنيا أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وكذا المقرئ في إضاءة الدجنة حيث قال :

وغير قاذح من الأعراض في حقهم يجوز كالأعراض

للاجر والتشريع والتخلي من زهرة الدنيا أو التسلي

إذ خيرة العباد عنها أعرضوا وربهم قرصاً جميلاً أقرضوا

الأنه جعل مكان الرابع عندسى التخلي لتلازمهما غالباً لأن من تنبه لخسة الدنيا تخلى عنها وش جعل التنبيه داخل في التسلي وفسر الشيخ عيش في شرحها التسلي بالتصبر عن مشاق الدنيا والتأسى في تحملها بهم فظاهره أن التسلي والتأسى بمعنى واحد وربما يؤخذ من قول ابن زكري الفاسى في همزيته :

حكم في امتحانهم علم أحكام وأجر ورفعة واثاء

فعداها أربعة واسقط التسلي وجعل مكانه الإساءة وش تبع عبارته وضم الأربعة التى عند أبى زكري إلى



التسلي عن الدنيا أى التصبر عنها ووجود اللذة بفقدائها والتنبه لخسرة قدرها عند الله بسبب ما يراه العاقل من مقاساة خيرة خلق الله اشدها وفي الحديث الدنيا جيفة قنبرة لو كانت تزن عند الله جناح بعوضة ماسق الكافر منها جرعة ماء وانظر جوابه عليه السلام لعمر لما نظر في بيته صلى الله عليه وسلم فلم يرفيه إلا شطر شعير وهو نائم على رمال حصير فدأثر في جنبه فبكى فسأله ما يبكيك قال ومالى لأبكي وأنت صفوة الله وخيرته من خلقه كما أرى وهذه الملوك كسرى وقىصر تبختر في الحرير والدياج فقال

التسلي الذى عند ظم وغاير بينها بوجه ما كما يأتى والأمر سهل لأنه يمكن رد بعضها إلى بعض وزاد جس هنا وفي شرح الشمائل وجها آخر نقله ابن حجر وهو أن تظهر عليهم أوصاف البشرية التى هى من أوصاف الحدوث فلا يفتن الناس بما ظهر على أيديهم من الخوارق كما افتتن النصارى بعبسى عليه السلام ونحوه في ذلك ولكن لا تنحصر حكم ذلك في عند فمن أطلعه الله على شىء منها ذكره ومنها ما استأثر الله بعلمه أو خصص بها أنبياءه (قوله) بسبب ما يراه العاقل الخ أى فإذا حصل له فقر أو مرض مثلا تسلى بما وقع لهم ومن لازم ذلك الاقتداء بهم في التصبر وعدم الضجر والشكر على ما أعطى من نفع أو ضرر وهذا هو الاتساع ولذا عبر به بعضهم قال ابن زكري في شرح البيت المتقدم أن قرر الاتساع فإذا رأى المؤمن حال الأنبياء والأولياء سهل عليه أمر ما ينزل به وكان سبباً لصبره ورضاه وتسلى عن الدنيا وزخرفها الفانى حيث اختار الله لأحبابه ذلك ولا عدائه ضده لأن العلماء بالله كما قال الفضيل ربيع الناس إذا نظر إليهم المريض لم يسره أن يكون صحيحاً وإذا نظر إليهم الفقير لم يود أن يكون غنياً ثم ذكر حكاية سيدنا عمر مع النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها أنظر جس (قوله) الدنيا جيفة الخ أى كالجيفة في الخسرة والاستقدار قال البيجورى واعلم أن الذم الوارد في الدنيا إنما هو في الشاغلة عن الله تعالى وعليها يحمل أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه أما التى لم تشغل عنه تعالى فلا ذم فيها بل هى محمودة وعابها يحمل قوله صلى الله عليه وسلم : نعم الدنيا مطية المؤمن بها يصل إلى الخير وينجو من الشر وبذلك يعلم أنها ليست محمودة ولا مذمومة لذاتها ونحوه للشيخ بنيس على الحمزية وغيرها بأبسط منه (قوله) لو كانت تزن أى لو كان للدنيا عند الله تعالى قيمة قليلة يوازن جناح بعوضة فضلاً عن كونها كثيرة ماسق الخ والجرعة بضم الجيم وفتحها (قوله) شطر الخ أى شيئاً قليلاً نحو المدين كما عبر به ابن زكري وقوله رمال الخ هو بالضم قال في ق ورمال الحصير كغراب والمراد به الشريط وعبرة ابن زكري وهو نائم على الحصير فدأثر على جنبه قال جس عقب هذه الحكاية ومن ثم قالوا من أحسن علاج النفس صحبة مجتهد في العبادة قال بعضهم كنت إذا اعتريت قنبرة نظرت إلى محمد بن واسع واجتهاده وكان الامام مالك يأتى محمد بن المنكدر والامام أحمد ويحيى بن معين يأتیان معروف الكرخى والشافعى يأتى شيان الراعى قال في الاحياء إلا أن هذا قد تعذر فينبغى أن يرجع

يا عمر أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة وحاصل هذا الوجه سقوط منزلة الدنيا من القلب وبرودتها فيه بحيث لا يبقى لها وقع فيه وهذا رأس كل خير كما أن رأس الخطايا حبها الثانية تبين الأحكام الشرعية وتعليمها لأمهم بسبب ما ينزل من نوائب الدنيا ومصائبها كصلاة الخوف وما فيه من الفروع واتخاذ الحراس عند الخوف والتداوى من المرض وإن ذلك لا ينافي التوكل وكاستعمال الصبر والرضى والتفويض عند نزول المكاره وكجواز الدعاء على المتمردين لدعائه عليه السلام على أبي جهل وحزبه لحق الله بالحق نفسه وكتعليم أحكام الهوى في الصلاة وصلاة المريض وآداب الأكل والشرب والنوم واللباس وقضاء الحاجة ومعاشرة النساء والجماع وغير ذلك الثلاثة أعظام الأجور في الحديث من يرد الله به خيراً يصيب منه وفي آخر عن الله سبحانه إذا وجهت إلى عبد من عبادي مصيبة في بدنه أو ماله أو ولده ثم استقبل ذلك بصبر جميل إستحييت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزاناً أو أنشر له ديواناً وفي آخر إذا أراد الله بعبد خيراً وأراد أن يصابه صب عليه البلاء صبا وتجه عليه تجافذا دعاه قالت الملائكة : صوت معروف فاذا دعاه ثانياً فقال يارب قال الله سبحانه لييك عبدى وسعديك لا تسألنى شيئاً إلا أعطيتك أو دفعت عنك ما هو أكبر أو أدخلك عندى ما هو أفضل منه فاذا كان يوم القيامة جىء بأهل الأعمال فوفوا أعمالهم بالميزان أهل الصلاة والصيام والصدقة والحج ثم يؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر لهم ديوان يصب عليهم الأجر صبا كما كان يصب عليهم البلاء صبا فيود أهل العافية في الدنيا لو كانت أجسامهم تقرض بالمقاريض لما يرون ما يذهب به أهل البلاء من

إلى سماع أحوالهم ومطالعة أخبارهم بنح (قوله) وحاصل هذا الوجه قالسى فاذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء باعتبار زينة الدنيا وزخرفها علم علم يقين أنها لا قدر لها عند الله تعالى فأعرض عنها بقلبه بالكلية إذا كان ذا همة عالية وأطال في هذا المعنى ثم أنشد لغيره :

دبت الى المجد والساعون قد بلغوا حد النفوس وألقوا دونه الأزر

وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم وعائق المجد من وافي ومن صبرا

لا تحسبن المجد تمراً أنت آكله لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

(قوله) الثانية تبين أحكام الخ فان قلت يمكن معرفتها بالقول أجيب بأن دلالة الفعل أنوى إذ لا يعده أحد عن فعله بعد رؤيته أو ثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص في خلافه وانظر قصة عمرة الحديبية في البخارى وأيضاً في تبايغ جميع الأحكام بالقول حرج وتضييق على المبلغ مع أن بعض الأحكام لا تؤخذ إلا من الفعل أو التقرير (قوله) يصب منه بكسر الصاد وروى بالفتح وروى أن رجلاً قال يا رسول الله ذهب مالى وضعف جسمى فقال ﷺ لا خير في عبد لا يذهب ماله ولا يسقم جسمه إن الله عز وجل إذا أحب عبداً ابتلاه وإذا ابتلاه صبره وقال ﷺ أن الرجل لتكون له الدرجة عند الله تعالى لا يبلغها



الثواب فذلك قوله سبحانه : إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب فإن قيل الله تعالى قادر على أن يوصل لرسله ذلك إلا أجر العظيم بلا بلاء ولا مشقة تلحقهم قلنا نعم ولكن ترتيبه على ذلك مقتضى حكمته لا يسأل عما يفعل كذا في شرح الصغرى قال الشيخ سيدى عبد الرحمن الفاسى من سر إبتلائهم أظهار سر العبودية والصدق فيها من الرضى والتسليم والانتقاد والامثال وغير ذلك قال تعالى : أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى يختبرون ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين الآية قلت وقد أشار عليه السلام إلى هذا المعنى بقوله ان الله يجرب عبده بالبلاء كما يجرب أحدكم ذهبه بالنار فمنهم من يخرج كالذهب الابريز ومنهم دون ذلك ومنهم من يخرج أسود محرقا وانظر حكاية السرى السقطى مع الجنيد فى ابن عباد عند قول الحكم ليخفف ألم البلاء عنك علمك بأنه سبحانه هو المبتلى لك فالذى واجهتك منه الأقدار هو الذى عودك حسن الاختيار الرابعة اعلاء المنزلة وانالة البغية من رضوان الله تعالى عن عبده وذلك أن رضى العبد عن مولاه فى كل الاحوال يشعر رضى الرب عن عبده الذى هو أسنى المطالب وأقصى المآرب ورضوان من الله أكبر أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم

بعمل حتى يبتلى فى جسمه فيبلغها بذلك ه نقله جس عن ابن زكري (قوله) مقتضى حكمته أى فتعظيم أجورهم بذلك جرى على مقتضى حكمته تعالى فى مقارنته الأسباب مع مسيئاتها وإن كان قادراً بدون تلك الأسباب (قوله) قال الشيخ النخ زاد بعدما عند ش مانصه وغير ذلك مما فيه إشارة لسرى السرى الذى جاء الأمر بالامساك عنه وقد جاءت الإشارة لذلك بقوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ه قال جس عقبه فيكون سر ابتلائهم أن تظهر عليهم علامات الصدق والمحبة والرضى حيث لا يزيدهم البلاء إلا تعلقا بسيدهم وطاعة له ورجوعا إليه ه (قوله) فمنهم من يخرج كالذهب الابريز النخ وهم الذين صبروا على البلاء الصبر الجميل الذى لا شكوى معه وقوله دون ذلك أى وهم الذين صبروا صبراً دون ما تقدم وقوله من يخرج أسود أى وهم الذين قابلوا المعصية بالتسخط وعدم الرضى فكانت مصيبتهم أشد وفى الخبر إذا صبرت مضى قضاء الله وكنت مأجوراً وإن لم تصبر مضى قضاء الله وكنت مأزوراً (قوله) وانظر حكاية النخ وهى أن الجنيد قال كنت نائماً عند سرى السقطى فنبهنى وقال يا جنيد رأيت كائى وقت بين يدى الله تعالى فقال يا سرى خلقت الخلق فكلهم ادعوا محبتي فخلقت الدنيا فهرب منى تسعة أعشارهم وبقى العشر وخلقت الجنة فهرب منى تسعة أعشار العشر وبقى عشر العشر وخلقت النار فهرب تسعة أعشار عشر العشر فسلطت عليهم ذرة من البلاء فهرب تسعة أعشار عشر عشر العشر فقلت للباقيين لا الدنيا أردتم ولا الجنة أخذتم ولا من النار هربتم ولا من البلاء فررتم فما تريدون قالوا إنك تعلم ما نريد فقلت إني أسلط عليكم من البلاء بعدد أنفاسكم أتصبرون قالوا إن كنت أنت المبتلى فافعل ما شئت فهو لاء عبادى حقاً ه بنخ (قوله) ورضوان من الله أكبر قال ابن زكري قال بعض المفسرين

بعده أبدأ وفي الحديث أن الله يتجلى للمؤمنين فيقول سلوني فيقولون رضاك (الخامسة) الاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام أى التخلق بأخلاقهم عند نزول البلايا وهذا غير علم الاحكام لأن العلم لا يستلزم العمل ومن أخلاقهم عند الاساءة عليهم مافى آية : خذ العفو إلى الجاهلين روى أنها لما نزلت سأل عليه السلام جبريل عنها فقال حتى أسأل ربي ثم رجع فقال يا محمد إن الله يأمرك أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعني عن ظلمك ولذا قيل : مكارم الأخلاق في ثلاثة من كملت له فذلك الفتي إعطاء من يحرمه ووصل من يقطعه والعفو عن اعتدى

ولما بين عقائد الإيمان مفصلة بين أن جميعها مندرج تحت كلمتي الشهادة ليحصل العلم بها تفصيلا وإجمالا وليعلم بذلك شرف هذه الكلمة وما انطوت عليه من المحاسن فقال (وقول لا اله الا الله محمد

في قوله تعالى . ولدينا مزيد . تأتى لأهل الجنة ثلاث تحف من عند الله تعالى الأولى ليس عندهم مثلها فذلك قوله تعالى فلا تعلم نفس الاية الثانية السلام عليهم من ربهم قال تعالى سلام قولا من رب رحيم الثالثة يقول الله لهم إني عنكم راض فيكون ذلك أفضل من الهدية والسلام . قال تعالى ورضوان الله أكبر أى من النعيم الذى هم فيه ثم قال ومن هنا تظهر لك حكمة كون الانبياء أشد الناس بلاء ثم الامثل فالامثل (قوله) الخامسة الاقتداء بهم الخ تقدم أن هذا مسبب عن التسلي وقوله أى التخلق أى في الصبر والتحمل للمكاره (قوله) إن الله يأمرك الخ وقدام مثل عليه السلام أمر ربه في الاتصاف بالأخلاق الشريفة حتى أتى عايه بقوله وإنك لعلى خلق عظيم قالت عائشة رضى الله عنها كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه اللهم صل على هذا النبي الكريم صاحب الخلق العظيم وعلى آله وصحبه وسلم تسليما قال ظم رحمه الله تعالى : (وقول لا اله الا الله) ذكر في هذه الايات أربع فوائد الأولى أن الكلمة المشرقة متضمنة لجميع ما تقدم من العقائد ودالة عليها اجمالا فذكرها متضمن لذكر جميع تلك العقائد فهى ذكر واحد في اللفظ وفي الحقيقة اذكار كثيرة فقائلها كأنه يقول لا قادر ولا قوى ولا عزيز ولا ضار ولا نافع ونحو ذلك إلا الله تعالى والثانية أنها علامة على الإيمان والثالثة أنها أفضل الأذكار والرابعة أن من شغل أوقاته بها فاز بالذخيرة في الدنيا والآخرة ويأتى بسط هذه الفوائد (قوله) في التوطئة بين أن جميعها الخ إسناد البيان إلى ظم مجاز من إسناد الشيء إلى سببه لأنه سبب فيه والمبين حقيقة الشراح وقوله تحت كلمة الخ على حذف مضاف أى تحت معنى كلمة الخ لأن الجامع لمعانى العقائد هو المعنى لا اللفظ ويقدر مثله في كلام ظم ثم إن الاندراج هنا باللزم والارتباط الذى بين اللزوم والملزوم لأن دلالة كل أحد من المعنيين على ما يندرج تحته بالالتزام ولأن الاندراج الحقيقى إنما يكون في دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية (قوله) تفصيلا أى بما تقدم وإجمالا من حيث احتواء معنى لا اله الا الله عليها لكن عند بيان الاندراج تصوير مفصلة فالاجمال إنما يتصور عند عدم بيان



أرسله إله أى إله المثبت فى الجملة الأولى وهو الله وبهذا يساوى ما ذكر الناظم قولنا بحمد رسول الله ( يجمع كل هذه المعانى ) أى وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الحائزات المذكورات فى حق الله تعالى وفى حق رسوله عليهم الصلاة والسلام وإدراج هذه العقائد تحت هذه الكلمة المشرقة قال الامام السنوسى إنه لم ير من سبقه إليه فظن أنه من مخترعاته وليس كذلك بل سبقه إليه أبو حامد الغزالى وعباض على وجه يقرب مما ذكره كما استنبط المقترح العقائد الإلهية من الباقيات الصالحات واستنبطها بعضهم من البسملة وبعضهم من سورة الاخلاص وقد قدمت ذلك عند الكلام على الغنى المطلق ونحن نبين إندراج العقائد تحت الكلمة المشرقة مرتبين لها على ترتيبها الذى سبق فى النظم فنقول بيان ذلك متوقف على معرفة معناها إجمالاً فالإله المستغنى عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه هذا مختار الشيخ السنوسى فى تفسيره قال وبه ينجلي إندراج جميع العقائد الإلهية تحت قولنا لا إله إلا الله ويرد عليه أن لا إله لغة إنما هو بمعنى المعبود فى القاموس إله الوهة والوهية عبد عبادة وإلا له بمعنى مالوه وكل ما اتخذ معبوداً إلا الله عند متخذه هـ وحينئذ يقال من أين جاء تفسير إله

الاندراج وهذا هو الذى لاحظ سى وتبعه ش (قوله) أبو حامد الخ وكذا ابن مرزوق فى شرحه على البخارى وقد نقلنا كلامه فى تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) المقترح هو بفتح الراء وتقديم التعريف به عند قول ظم يجوز فى حقه الخ وله عقيدة سماها الأسرار العقلية وهى التى استنبط فيها العقائد من كلمات خمس سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وشرحها تلميذه الشريف زكريا ولكن ما فعله سى أحسن وأتم فائدة مما صنعه المقترح لأنه استنبط العقائد من كلمات خمس وسى من كلمة واحدة وكل الفائدة باندراج النبويات تحت الكلمة الأخرى وهذا لم يسبقه إليه أحد ويمكن أخذ العقائد الإلهية من سبحانه الله والحمد لله لأن الأولى ترجمة صفات السلوب الخمس ويؤخذ وجوب الوجود من القدم والحمد ترجمة صفات المعانى والمعنوية لازمة لها فهذه عشرون عقيدة وهى تستلزم نفى الغرض ومأمعه وهى أربعة كما يأتى ومن وجوب هذه الصفات يعلم استحالة تضادها وجواز ما لا ينافيها من فعل الممكنات وتركها فهذه خمسون عقيدة مأخوذة من كلمتين بل يمكن أخذها من كل واحد منهما بانفراده لأن معنى سبحانه الله تنزيهه لله وصفاته عما لا يليق به فقيه تنزيهه لله تعالى عن المستحيلات ووصفه بالواجبات والجائزات وكذا الحمد لله معناها كل ثناء بجميل مستحق لله تعالى أو مختص به وفى ضمن ذلك الاعتراض بأن كل كمال له تعالى ولا نهاية لكماله فكان الحامد وصفه بكل ما يليق به تعالى وأما الله أكبر فهى ترجمة الصفات الجامعة كالكبرياء والعظمة فأعرف قدر هذا الذكر العظيم (قوله) من البسملة قد قدمنا ذلك مبسوطاً فى أول الكلام على البسملة وقوله من سورة الاخلاص قد تقدم ذلك عند ش فى صفة الغنى

بذلك التفسير حتى يبنى عليه أدراج العقائد الالهية في الكلمة المشرقة وعلى الوجه الذي ذكره ويجاب

وتقدم ما يتعلق بذلك (قوله) بمعنى المعبود أى إله المنكر كما في كلمة الشهادة بمعنى المعبود مطلقاً سواء عبد بحق أو يباطل كما يدل عليه كلام ق وغيره ويؤخذ من قوله تعالى : ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فخصصه العرف بمعنى المعبود بحق وقيل إنه موضوع للمعبود بحق وإطلاق الكفار له على غيره تعالى كالأصنام لزعمهم أنها تستحق العبادة قال القشيري في التجبر قد أصابت العرب في التسمية وأخطأت في التعيين أى أصابت في الوضع للمعبود بحق وأخطأت في تعيينه وإطلاق إله على غيره تعالى ولذلك خطأهم بقوله ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها فأضاف التسمية إليهم وجعلها فعلاً لهم وقال ابن عطية المختار أن معنى كون عبادتهم لمعان تعطيها الأسماء وليست موجودة في الأصنام بمنزلة قوله وضعتموها وهذا هو الذي اختاره سيدي العربي الفاسي في جواب له ونصه اعلم أن لفظ إله موضوع في اللسان العربي للمعبود بحق وهو المستحق للعبودية له وقد حكم العقل وأشرع بأن المستحق للعبودية له هو المستغنى عن كل ما سواه المفقر إليه كل ما عداه فصح بحسب ذلك أن يقال أن كل مستحق للعبودية مستغن عن كل ما سواه مفقر إليه كل ما عداه وبالعكس فكأننا متساويين في المصدق كلما صدق أحدهما صدق الآخر وإن اختلفا في المفهوم كالضاحك بالامكان والناطق فيها متحدان مصدوقاً فدلالة الانسان على الناطق مطابقة لأنه موضوع له وعلى الضاحك التزام لأنه لازم له وهذا كله بحسب الوضع اللفظي والحقيقة والمجاز من عوارض ذلك فاعتبر ما ذكرناه في المقام الذي تتكلم فيه تجد دلالة لفظ إله على المستحق للعبودية له مطابقة وعلى المستغنى الخ التزاماً ثم قال بعد كلام طويل إذا تقرر هذا علم أن معنى الآله بحسب اللغة إنما هو المستحق للعبودية له ويكفي في الاستظهار على هذا نقلاً قول الجوهري والآله الأصنام سموها بذلك لا اعتقادهم أن العبادة تحق لها وأسماءهم تتبع اعتقادهم لا ما عليه الشيء في نفس الأمره فإن قلت كثيراً ما يفسرون الآله المعبود من غير تهيد بحق أو يباطل فما نسبته مما تقدم قلت مرادهم المعبود بحق لأن الاسم بحسب اللغة تابع لاعتقاد أهلها فكل من عبده فهم يعتقدون استحقاقه لذلك لأن من لازم العبادة اعتقاد العابد أنها بحق وإذا اعتقد ذلك صح بحسب لغته إطلاق لفظ الآله على معبوده لأنه يطلق دون استحقاق فإن قلت قد يطلقونه ففى الكشف الآله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق أو يباطل ثم غلب على المعبود بحق قلت تقسيمه المعبود إلى معبود بحق ومعبود يباطل هو بحسب الوجود الخارجى لا بحسب اعتقاد أهل اللسان الذى هو أساس الوضع والاستعمال فعنى كلامه أن لفظ الموضوع للمعبود بحق فى نفس الأمر مستعمل فى المعبود بحق بحسب الاعتقاد وهذا بحسب نفس الأمر منه معبود بحق ومنه معبود يباطل ثم غلب لفظ الآله على المعبود



بأنه لازم معنى الاله لغة بمعنى المعبود وكل عابد لشيء يزعم أنه يعبده بحق فلزم أن يكون الاله بمعنى المعبود بحق في اعتقاد عابده والعبادة هي غاية الخضوع والتذلل كما في المطول وغيره فيكون الاله بمعنى المخضوع له غاية الخضوع بحق في الواقع ولا يكون كذلك إلا لموجب يقتضى أن يخضع له ذلك الخضوع ولا موجب إلا إفتقار الخاضع للخضوع له واستغناء المخضوع له عن الخاضع فلزم أن الاله

بحق بحسب نفس الامر فطابق الاعتقاد والخارج ومراده المعبود بحق الجزء الخارجى لا الكلى الذهني وأما تفسيره بالغنى بذاته المفتقر إليه غيره كما هو اصطلاح المتقدمين من الأصوليين فتفسير باللازم كما مر وقد علم من هذا أن اللفظ إله اطلاقين اطلاق بحسب اللغة وهو المستحق له للعبودية وإطلاق بحسب الاصطلاح الأصولي وهو الغنى بذاته المفتقر إليه غيره وقد تضمن كلام سى الاطلاقين معا إلا أنه لم يميز اللغوى من الاصطلاحى فظن من لا تحصيل عنده أنها عند الشيخ شيء واحد وهو غلط وإنما ذكر الشيخ أولا تفسير اللفظ بالمعنى اللغوى وهو المصحح عنده في ذلك التقسيم ثم ذكر المعنى الاصطلاحى وهو محل اندراج العقائد ولما التبس ذلك على كثير أوقعهم في توهمات وتشكيكات لا حاصل لها ولا طائل تحتها والله الموفق . بنح كثير ونقله جس بلفظه ومأقاله على كلام صاحب الكشف نحوه يقال في قول الشيخ زروق . الاله أطلقته العرب على كل معبود بحق أو يباطل فجاء الشرع بنفى ما عموه وهو لا إله إلا الله أى لا معبود بحق إلا الله تعالى ومراده بكثير الامام الهبطى ومن تبعه كما يأتى إن شاء الله تعالى وعلى كل حال فالاله في الكلمة المشرقة بمعنى المعبود بحق لاقتضاء المقام له سواء قلنا أن تخصيصه بذلك من اللغة أو من العرف وح فلا حاجة إلى نقله من مطلق المعبود إلى المعبود بحق ولا إلى نقله من المخضوع له في اعتقاد الخاضع إلى المخضوع له في الواقع كما فعل شولعله قطع النظر عن كون له جزءاً من الكلمة المشرقة وكذا لا حاجة إلى الانتقال من المستغنى عن عابده لمفتقر اليه عابده إلى المستغنى عن كل ما سواه الخ كما يؤخذ من كلام سيدى العربى (قوله) ففى ق كلام ق لا يدل على أن العرب أطلقته على المعبود يباطل في اعتقادهم لأنهم لا يعبدونه وهم يعتقدون عدم استحقاقه للعبادة فيكونون قدر ضواده بفسك دماثهم وسبى حريمهم وأموالهم هذا لا يليق بهم دون تأويل يتأولونه قاله سيدى العربى وتقدم أن من لازم العبادة اعتقاد العابد أنها بحق ويدل عليه قول ق وكل ما اتخذ معبود الخ وقوله إله هو بفتح اللام وكسر ما الأول مأخوذ من قاعدة صاحب المشار إليها بقول بعضهم .

وإن على مصدره قد اقتصر أو مع ماض فهو من باب نصر

والثانى من قول المصباح إله ياله من باب تعب عبد عبادة (قوله) بأنه لازم الخ يعنى أن المعنى الاصطلاحى الذى بنى عليه سى الاندراج لازم للمعنى اللغوى فتفسير الاله بذلك تفسير باللازم بحسب اللغة فهو مجاز

هو المستغنى عن عباده المفتقر إليه عباده وحيث لم يخص الاله بكون ألوهيته بالنسبة لمعين لزم أنه المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه وهو المطلوب وحينئذ فمعنى الكلمة المشرفة لامستغنيا عن كل ماسواه ومفتقر إليه كل ماعداه إلا الله بمعنى أن هذا المفهوم مقصور على الفرد الذى هو خالق العالم فهو وحده لا غير معه المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه ففيه قصر أفراد بالنسبة للمشاركين الذين يعتقدون ألوهية غيره معه وقصر قلب بالنسبة لمن يعتقد ألوهية غير فقط كالجوس القائلين بأن الاله العالم هو النور والظلمة فقط ولا محذور فى كون قصر واحد للأفراد والقلب فان قلت القصر فى الكلمة المشرفة حقيقى وهم جعلوا محل التقسيم إلى قصر القلب والأفراد والتعيين القصر

وأما بحسب الاصطلاح فحقيقة عرفية (قوله) وبيان اللزوم الخ قد بين المحشى رحمه الله تعالى كلام ش فقال حاصله أنه لا بد من انتقالات خمسة الأول الانتقال من المعبود أى مطلقاً إلى المعبود بحق الثانى الانتقال من ذلك إلى المخضوع له بحق فى الواقع الرابع الانتقال من ذلك إلى المستغنى عن عباده الخامس الانتقال من ذلك إلى المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه فأشار إلى الأولى بقوله فلزم أن يكون الاله الخ وإلى الثانى بقوله فيكون الاله بمعنى المخضوع له وإلى الثالث بقوله فصار معنى الاله الخ وإلى الرابع بقوله فلزم الخ وإلى الخامس بقوله فلزم أنه الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حاجة إليه والصواب فى بيان اللزوم ما تقدم عن سيدى العربى الفاسى بقوله وأنه ليس عندنا إلا انتقال واحد من المعنى اللغوى إلى لازمه وهو المعنى الاصطلاحى وإن اعتبرنا المعنى الاصطلاحى فلا انتقال والله أعلم (قوله) لامستغنياً الخ بالنصب كما هو الواجب لأنه مطول وإسم لا المطول يجب نصبه وتوينه عند الجمهور وقوله ماعداه هو بمعنى ما سواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ بعينه وإنما قدم الاستثناء عن الافتقار لأن الأول وصفه تعالى والثانى وصف فعله لأن افتقار الغير إليه تعالى من حيث فعله قاله د ويمكن أن يقال إنما قدم الأول لشرفه ولكون الثانى لازم له وقوله إلا الله تعالى أى فهو المستغنى عن كل ماسواه الخ بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات ويأتى الكلام عليه عند ش قوله ففيه قصر أفراد الخ قال البكى ففهوم هذه الجملة الكريمة اثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عن غيره قصر أفراد إن كان المخاطب بها مجوسياً أو ثوبياً أو قصر قلب إن كان المخاطب بها دهرياً أو طبيعياً وقصر تعيين إن كان المخاطب بها واقفاً أو شاكهاً لعل ش ترك قصر التعيين لندور المخاطب به وقال سيدى أحمد بن مبارك كما نقله الشيخ بنى فى أجوبته الحجازية أنه لا يتصور هنا قصر الأفراد والقلب أو التعيين لأن النفى فى هذه الأقسام لا يعم كل جزء وإنما يعم ما وقع فيه النزاع أو الشك فتكون كلمة التوحيد على هذا جزئية لاسالبة كلية وذلك باطل ه وأشار فى حواشى الصغرى إلى الجواب عن هذا فقال عقب كلام البكى ثم ما ذكر لا ينافى كونه قصرأ حقيقياً لكون المراد من النفى العموم لا خصوص



الاضافي قلت لامنافاة بين كون القصر حقيقيا في نفسه وإضافيا بالنسبة إلى ما اعتقد السامع مشاركته للمذكور في الحكم أو انفراده به دونه من بعض الاغيار إذا كانت بقية الاغيار لم يدع أحد ثبوت الحكم لها مع انتفائه عنها في الواقع تأمل وإذا عرفت هذا فلنرجع إلى بيان اندراج العقائد الالهية في التفسير المذكور فالوجود يؤخذ من استغناؤه تعالى عن كل ماسواه إذا لو لم يكن موجودا

دعوى واحد من المخاطبين يعني حتى يقال أنها جزئية وشاهد ذلك من كلامه ترديده بين وجوه القصر دون تخصيص بأحدهما على شرط اعتبار دعوى بل على تقدير ما هو عليه الحق في نفس الأمر وإن أفاد بعد ذلك نفى ما عليه المخالف لذلك الحق بأي وجه كان (قوله) قات لامنافاة الخ ايضاح هذا الجواب أن الحكم في القصر الحقيقي ينظر إلى اثبات المتكلم ونفيه من غير نظر إلى اعتقاد المخاطب بخلاف القصر الاضافي فإن النظر إلى اعتقاد المخاطب شرط فيه وعلى هذا يجري الخلاف في الكلمة المشرقة فإنك أن اقتطعها عن النظر إلى شرطية النظر إلى دعوى المخاطب كانت من القصر الحقيقي وإلا كانت من القصر الاضافي وبالجملة أن اعتبرت فيها كونها مقررة للتوحيد في نفس الأمر من غير اعتبار ملاحظة دعوى شركة فهي قصر حقيقي وإن اعتبرت فيها الرد على دعوى الشركة فهي من الاضافي والله أعلم قاله (قوله) إلى ما اعتقد الخ ما واقعه على الافراد التي اعتقد المرود عليه بالكلمة المشرقة إثبات الالهية لها كالأصنام وقوله مشاركته الخ هذا في قصر الافراد والمذكور هو الله تعالى والحكم هو إثبات الالهية له تعالى كالأصنام وقوله أو انفراده الخ أي في قصر القلب وقوله من بعض الاغيار بيان لما أي حالة كون ما اعتقد السامع فيه الالهية من بعض الافراد المغايرة لله تعالى وقوله إذا كانت الخ أشار به إلى أن بعض الافراد من الاغيار التي لم يدع أحد ألوهيتها لم تقصد بالنفي باعتبار القصر الاضافي وإن قصد نفى الألوهية عنها في الواقع باعتبار القصر الحقيقي ولا يخفى ما في كلامه رحمه الله تعالى من التعقيد والحاصل عليه قصد الاختصار (قوله) في التفسير المذكور أي وهو المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه ثم أن شذهب في بيان الاندراج على ترتيب ظم ولذلك لم يذكر ما يدخل تحت الاستغناء على حدته وما يدخل تحت الافتقار على حدته كما فعل سب و تبعه الجماعة وهو أقعد وأسهل ونحن نقدم لك ذلك لتكون على بصيرة فنقول وبالله نستعين وصفه تعالى بالاستغناء يوجب أربعة عشر وهي وجوب الوجود والقدم والبقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وجواز فعل كل ممكن أو تركه ونفي التأثير بالقوة ونفي الغرض في الأفعال والأحكام وإذا ثبت هذه الصفات بطل ضدها لأنها نقائص كما يأتي وهي العدم والحدوث والفناء والافتقار والمائلة للحوادث والصمم والعمى والبكم وكونه أصم وأعمى وأبكم وعدم جواز فعل ممكن وتركه وثبوت التأثير بالقوة وثبوت الغرض في الأفعال والأحكام فهذه أربعة عشر أيضا فالجموع ثمان وعشرون بعقيدة داخلية تحت

لافتقر إلى موجود ولا يكون مستغنيا والقدم كذلك إذا لو كان حادثا لافتقر إلى محدث فلا يكون

الاستغناء ويدخل تحت الافتقار إحدى عشرة عقيدة وجوب الوجدانية له تعالى والقدرة والارادة والعلم والحياة وكونه تعالى قادرا ومريداً وعالماً وحياً وعدم تأثير شيء من الكائنات في أثر ما بالعلة أو الطبيعة وحديث العالم بأسره أى بجميعة وأضدادها مستحيلة وهى التعدد والعجز والكراهة أى عدم القصد والاختيار والجهل والمات وكونه تعالى عاجزاً وكارهاً أوجاهلاً وميتاً وثبوت التأثير بالعلة أو الطبع وقدم شيء من العالم فالمجموع إثنتان وعشرون داخلية تحت الافتقار فاذا ضمنتها إلى ما يدخل تحت الاستغناء صار المجموع خمسين عقيدة وقد نظمها هكذا شيخنا العلامة المحقق سيدى أحمد بالخياط رحمه الله تعالى فى منظومته بقوله :

غناه يوجب له من الخمسين أربعا مع عشرة يقينا  
وهى الوجود القدم البقا الغنا وخلقه لخلق نلت المني  
والسمع والبصر والكلام مع لو ازم لها ترام  
ثم اتقاء وجوب شيء ممكن ونفى تأثير بقوة غنى  
كذا اتقاء غرض ذى عشرة مع أربع أضدادها معتبره  
وأوجب إحدى عشرة افتقاراً سواء مطلقاً إليه فاعلها  
وذلك الوجود والقدرة مع إرادة علم حياة فاستمع  
كونه قادراً مريداً عالماً حياً ونفى أثر الطبع أضماً  
أوعلة حدوث ماسواه وضد كل منها لا تنساه

وبين قوله مع وقوله فاستمع سناد الوجيه وهو اختلاف حركة ما قبل الروى وفيه خلاف عند العروضيين قال الأخفش هو أخف من سناد الاشباع لكثرة فى أشعارهم وقال فى العمدة هو سناد عند العلماء وكان الخليل يميزه على كره من جهة الفتحة وأما الضمة والكسرة فهما عنده متعاقبتان كالواو والياء وأما الفتحة فكلا لاف ه وقيل تجوز الضمة مع الفتحة وتمنع الكسر مع أحدهما وفى كلام بعضهم اغتفاره المولدين مطلقاً ولا أجل الخروج من هذا الخلاف أبدله كما كتبه فى الهامش بقوله : علماً حياة لا تدع. (قوله) فالوجود يؤخذ الخ فان قلت الوجود يؤخذ من الاستثناء لأن تقدير لا إله فى الوجود أو موجود إلا الله تعالى فلا يحتاج إلى أخذه من الاستغناء فالجواب أن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود كما عبرنا به أولاً فقول ش فالوجود الخ أى الواجب بدليل المقام قوله والغنى الخ اعترض بأنه يلزم عليه استلزام الشيء لنفسه وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به الغنى المطلق خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء هنا عام والأخص داخل



مستغنيا والبقاء كذلك إذا لو اتقى لكان وجوده جائزا ممكنا فيفتقر إلى مرجحه على مقابله من العدم فيكون حادثا فيفتقر إلى محدث فلا يكون مستغنيا والغنى المطلق أى عدم الافتقار إلى محل ومنحصص كذلك إذا لو افتقر إلى أحدهما لم يكن مستغنيا والمخالفة للحوادث كذلك إذا لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثله فيفتقر إلى محدث فلا يكون مستغنيا وتؤخذ الوحدة من افتقار كل ما سواه إليه إذا لو تعدد لم يمكن وجود شيء من العالم كما مر فلا يفتقر إليه شيء والقدرة والأرادة والعلم والحياة كذلك

تحت الأعم قاله المنجور وغيره قلت وفيه أن الغنى المطلق هو الاستغناء عن كل شيء كما فسر به بعضهم ولذلك قيل فيه المطلق وقد فسر به بالاستغناء عن المحل والمنحصص رأى أن ذلك يستلزم الاستغناء عن جميع الأشياء إذا لو افتقر إلى شيء لكان ممكناً والممكن لا يكون وجوده إلا حادثا والحادث يفتقر إلى المحل والمنحصص بالنظر لصفته ألهم إلا أن يقال نظروا هنا لخصوص المحل والمنحصص ليكون مندرجا في الاستغناء نظير ما فعلوه في السمع والبصر والكلام من الالتفات الدلائل العقلية فيها وإن كان ضعيفاً لا جل الاندراج كما يأتي ولما ذكر سى أن القيام بالنفس داخل تحت الاستغناء قال محشيه ع مانصه يعنى باعتبار ما فسر به في الام من عدم الافتقار إلى المحل والمنحصص فيكون أخص من مطلق الاستغناء ولكن أنظره مع قوله فيما سبق فإذا القيام بالنفس عبارة عن الغنى المعلق وفيما قيد عن ابن عرفة في التفسير واختلفوا في معنى قيامه تعالى بنفسه فقيل لا يحتاج إلى مكان وقيل موصوف بصفاته العلى وقيل مستغنى عن كل شيء أنظر شرح الوسطى ه وقال الملوى أعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس أى الذى هو الغنى المطلق بالنظر للظاهر وإن حققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتزهر عن النقائص وإلا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه عز وجل عن كل ما سواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعلوه مستلزما لإياه ه ولا يزيد الاستغناء عن الغنى المطلق باستغائه تعالى عن دفع عنه النقص كما قيل لأنه لو افتقر لذلك لم يثبت له الغنى عن كل شيء الذى هو الغنى المطلق وكذا يقال فى نفي الغرض فى الأفعال والأحكام ويأتى لش أنه مضاد للغنى المطلق (قوله) وتؤخذ الوحدة الخ لم يستوف ش ما يدخل تحت الاستغناء لما تقدم أنه تبع ترتيب ظم ولذلك خالف الأسلوب وقال وتؤخذ . فان قلت وجوب الوحدة لله تعالى تؤخذ من كلمة التوحيد مطابقة فلا حاجة لاعتبار اللزوم أجيب بأن المحجوز لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى كلمة التوحيد بالالتزام وإن كان بعضها مدلولاً عليه بالمطابقة وبالجملة فاندراج هذه العقائد تحت الكلمة المشرقة مبنى على اللزوم العقلى فى جميعها طرداً للباب (قوله) كما مر يعنى عند قول ظم لو لم يكن بواحد الخ وتقدم أن ش قرره فى أوجه الوحدة الخ فقولته هنا لو تعدد أى ذاتا وصفاتا وأفعالا لم يمكن وجود شيء من العالم

إذ لو انتفى شيء من هذه الأربعة لم يكن وجود شيء من العالم فلا يفتقر إليه شيء ويؤخذ السمع والبصر والكلام من استغنائه تعالى عما سواه إذ لو انتفى شيء منها لا تصف باضدادها وهي نقائص فيفتقر إلى من يدفع عنه النقص فلا يكون مستغنيا واستحالة أضداد الصفات الواجبة كلها كذلك لأنها نقائص فلو اتصف بشيء منها لافتقر إلى من يدفع عنه النقص فلا يكون مستغنيا ومن تلك الأضداد المستحيلة أن يكون له غرض في أحكامه وأفعاله لأن ذلك مضاد للغنى المطلق فيلزم الافتقار

فهو أشمل من كلام سى هنا أنظر (قوله) لو انتفى شيء من هذه الأربعة الخ لأن انتفاءها يوجب انتفاء التأثير وانتفاؤه يوجب انتفاء الأثر لبطلان الفعل على سبيل التعليل هذا على سبيل الاجمال وأما على سبيل التفصيل فنقول لو انتفت القدرة لكان عاجزاً فلا يتأتى فعل شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة لأنها تابعة لها في التعقل وإذا انتفت القدرة كان عاجزاً الخ ولو انتفى العلم لانتفت الإرادة لأنها تابعة له فتنتفى القدرة ويلزم العجز ثم إن هذه الأربعة تستلزم أربعة أخرى وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً فإذا ضمنتها للخمسة التي عند ش صار المجموع تسعة مأخوذة من الافتقار (قوله) ويؤخذ السمع الخ هذا راجع لما يؤخذ من الاستغناء ولذلك غير الأسلوب ثم إن هذه الثلاثة مع لوازمها وهي كونه تعالى سميعاً وبصيراً ومتكلماً إنما ينهض فيها الدليل النقلى لكن لا بأس بالالتفات إلى الدليل العقلى في بيان الاندراج إلا أنه إنما يتأتى عند الالتفات إليه فإن زدت هذه الستة على الخمسة المتقدمة عندش المأخوذة من الاستغناء صار المجموع إحدى عشرة عقيدة فإن زدتها على التسعة المأخوذة من الافتقار صارت عشرين عقيدة ذكر ش هنا ثلاث عشر لأنها هي التي ذكر فيما مر ويزاد على ذلك المعنوية وهي سبعة فالمجموع عشرون تضاف إليها أضدادها فتصير أربعين وبقي للخمسين عقيدة عشرة تأتي (قوله) استحالة أضداد الخ الصفات التي ذكر ثلاث عشر وأضدادها كذلك وقد علمت تمام ذلك وظاهر كلامه أن الأضداد كلها مأخوذة من الاستغناء وهو خلاف المتداول عندهم لأن استحالة الأضداد مأخوذة من ثبوت الصفات الواجبة لأن الضدين لا يجتمعان وتلك الصفات بعضها داخلية تحت الاستغناء وبعضها تحت الافتقار فكذلك أضدادها ولعله أشار إلى أن هذه العقائد الخمسين وكذلك غيرها يصح أن تؤخذ من الاستغناء فقط ومن الافتقار فقط لأن المستغنى عن كل ما سواه لا بد أن يكون متصفاً بصفات الكمال منزهاً عن صفات النقصان وكذا يقال في المفتقر إليه كل ما عداه نظير ما تقدم في سبحانه الله والحمد لله (قوله) أن يكون له غرض الخ هذه الأربعة وهي نفى الغرض ونفى التأثير بالقوة ونفى التأثير بالطبع أو العلة وحدوث العالم بأسره لازمة للصفات الواجبة ولازم الواجب واجب فنفى الغرض لازم للغنى المطلق لأنه لو كان له غرض في فعل أو حكم لكان محتاجاً إليه مع أنه تعالى يجب له الغنى المطلق ونفى التأثير بالقوة لازم للغنى المطلق أيضاً لأنه بتقدير التأثير بصير



إلى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنياً ويؤخذ جواز فعل كل ممكن أو تركه من استغناؤه تعالى عن كل ماسواه أيضاً إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً كالثواب مثلاً لافتقر إلى ذلك الشيء ليتكامل به إذ لا يجب في حقه تعالى إلا ما هو كمال له كيف وهو الغنى عن كل ماسواه ويؤخذ حدوث العالم بأسره من افتقار كل ماسواه إليه إذ لو كان شيء منه قد بما لا يستغنى عنه تعالى فلا يكون كل ماسواه مفتقراً إليه ويؤخذ انتفاء تأثير العلة والطبيعة من ذلك والا لكان ذلك الاثر مستغنياً عن مولانا فلا يكون كل ماسواه مفتقراً إليه ويؤخذ عدم تأثير شيء من الكائنات بقوة جعلها الله فيه كالنار في الأحراق من استغناؤه تعالى لأنه يستلزم أن يفتقر مولانا في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة فلا يكون مستغنياً ويؤخذ عدم تأثير القدرة الحادثة واستغناؤه تعالى عن كل ماسواه أيضاً لذلك أو

مولانا جل وعز مفتقراً في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة مع أنه تعالى الغنى على الإطلاق وبه تعلم ما في قول الملوى أن استغناء الإله عن كل ماسواه يزيد على الغنى المطلق بهذين ولازم أيضاً للوحدانية في الصفات والأفعال ونفي التأثير بالطبع أو العلة لازم أيضاً للغنى المطلق على حد ما قيل في نفي التأثير بالقوة أو نقول هو لازم للوحدانية فيكون داخلاً معها في افتقار ماسواه إليه تعالى كما فعله ش وحديث العالم بأسره لازم لعموم تعلق القدرة والإرادة بكل ممكن (قوله) ويؤخذ جواز فعل الخ هذه هي الصفة الجائزة المشار إليها بقول ظم يجوز في حقه الخ وإلا فقد أن يؤخرها ش حتى يفرغ من الكلام على الصفات الأربع اللازمة للعشرين وقوله ليتكامل به أي لأن الكمال في عمل الواجب والنقصان في تركه (قوله) حدوث العالم بأسره أي بجميعه إجراماً وإعراضاً خلافاً للفلاسفة القائلين بعدم بعضه كالعقول العشرة والأفلاك والعناصر والأنواع فإن قلت هذه ليست من العقائد بل من أدلتها التي تبنى عليها فالجواب أن اعتقاد قدمه كفر واعتقاد حدوثه واجب في حقنا نعم ليست من العقائد الواجبة له تعالى (قوله) من ذلك أي من افتقار كل ما سواه إليه تعالى (قوله) ويؤخذ عدم تأثير القدرة الخ هذا من أفراد ما قبله فلا يحتاج لعدده ثانياً ولذا لم يعدوه عقيدة مستقلة لكن ش نبه عليه بالخصوص لأنجل الخلاف الذي فيه بين أهل السنة والمعتزلة كما مر وتقدمت مذاهب أهل السنة في معنى الكسب ثم أن هذه عقائد خمسة الأربع اللازمة للعشرين والصفة الجائزة وذكر ش أن ثلاثاً منها داخلة تحت الاستغناء واثنان تحت الافتقار ورمز لها بعضهم بقوله تبخن حن قائم للتنزه عن الأغراض والجيم لجواز الفعل والترك والنون لنفي التأثير بالقوة والحاء لحدوث العالم بأسره والنون الأخيرة لنفي التأثير بالطبع أو العلة واضدادها خمس وهي ثبوت الغرض في فعل أو حكم أي ثبوت جوازه وثبوته التأثير بالقوة وثبوت التأثير بالطبع أو العلة وقدم شيء من العالم وعدم جواز وعدم جواز فعل الممكن أو تركه فالمجموع عشرة ضفها للأربعين المقدمة تصير خمسين عقيدة مأخوذة من لا إله إلا الله وأشار لها شيخنا المتقدم في منظومته

من افتقار كل ماسواه إليه لانه يستلزم استغناء أفعالنا الحادثة عنه تعالى فلا يكون كل ماسواه مفتقرا إليه كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ماسواه وأما قولنا محمد رسول الله فيؤخذ وجوب الصدق للرسول من الإضافة إلى الله لانه إسم جامع لمعاني الأسماء الدالة على الصفات التي منها العلم القديم المحيط فلو لم يعلم منهم الصدق في كل ما يبلغوه ما أمنهم ومن تلك الإضافة أيضاً تؤخذ أماناتهم وتبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه إذ لو علم منهم خلاف ذلك ما أمنهم على إرشاد العباد وما أودعهم سره وحيه ويؤخذ استحالة الكذب والخيانة والكم من أضدادها وجواز ما لا ينافيها من الأعراض البشرية التي

عقب مامر عنه بقوله :

فهذه الأصول وهي تقتضي واجبات أخرى كنفى الغرض  
لنقصه الغنى وخلف ماسواه ونفى تأثير بقوة تلاه  
كنفيه بالطبع أو بالعلة إذ ذاك يقتضي انتفاء الوحدة  
ثم حدوث عالم وهو لزم لقدرة إرادة يامن فهم  
وربنا المالك لا يلزمه إيجاد شيء ولا إعدامه  
فجائز في حقه فعل الممكنات بأسرها وتركها في العدميات  
فهذه خمس مع العشرين بعد ضدها تكون خمسيناً

(قوله) وأما محمد رسول الله لما فرغ من العقائد الإلهية الداخلة تحت لاله إلا الله أشار لبيان إدراج العقائد تحت معنى قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وتنقسم إلى نبويات وسميعات أى المسائل التي تتلقى من السمع وحاصله أن الجملة الثانية تدخل تحتها ست عشرة عقيدة ثمانية ثابتة وثمانية منتفية فالثابتة الصدق والأمانة والتبليغ وهذه الثلاثة تؤخذ من الإضافة إلى إسم الجلالة لانه إسم جامع لمعاني الأسماء الدالة على الصفات التي منها العلم المحيط فإضافة الرسول إلى الله تعالى تثبت صدقهم وعدم كذبهم وكذلك يثبت أمانتهم وهي تثبت عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه من حيث إنه مكروه ومن جملة المحرم الكتمان وإذا استحال ثبت التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة وكذا جواز الأعراض البشرية ويؤخذ من الإقرار برسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر لانه أخبر بذلك فهذه ثمانية واجبة وإضدادها المنفية ثمانية وهي الكذب والخيانة الكتمان وعدم جواز الأعراض البشرية وانتفاء الأنبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر فهذه ست عشرة له ستين عقيدة فإذا ضمتها إلى الخمسين صار المجموع ستين وستين عقيدة (قوله) وجواز ما لا ينافيها معطوف على أماناتهم يعني أن جواز الأعراض البشرية تؤخذ أيضاً من إضافة رسول الله تعالى لانه إنما ثبتت له الرسالة لا الألوهية ولا الملكية وكذا إخوانه المرسلون وح



لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية ويؤخذ من الاقرار برسالة سيدنا محمد ﷺ الايمان بسائر الرسل والانبيا والكتب واليوم الآخر لا نه جاء باثبات جميع ذلك تنبيهات الاول في طرح الوسطى سئل فقهاء

فلا يمتنع في حقهم الا ما يقدح في مرتبة الرسالة وتلك الاعراض لا تقدح فيها وكل ما لا يقدح فهو جائز (قوله) الايمان بسائر الخ أي باقيهم وأما الايمان بنبينا فلا إشكال فيه ويحتمل أن سائر بمعنى جميع لأن سائر إذا أخذ من السور كان بمعنى جميع لما فيه من معنى الاحاطة وإن أخذ من السور أي البقية كان بمعنى باقي ومنه سور المؤمن شفاء والمراد بالايمان بهم الايمان بوجودهم وسيأتي أنه لا يعلم عددهم الا الله تعالى على الصحيح ثم ان ش ترك ذكر الملائكة على ما رأينا من النسخ مع أنه يجب الايمان بوجودهم فهي عقيدة لا بد منها ويأتي للناظم الايمان جزم بالاله والكتب الخ وقد ذكرها سي هنا ولعلها سقطت من قلم الناسخ وجمع بين الرسل والانبيا مع أن الايمان بهم عقيدة واحدة الا أن بعضهم يعبر بالانبيا وبعضهم بالرسل والمراد الجميع (قوله) واليوم الآخر هو يوم القيامة سمي بذلك لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه آخر الاوقات المحدودة ويسمى يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم وقيامهم بين يدي ربهم وقيام الحجة لهم أو عليهم وله نحو ثلاثمائة اسم ومبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث إلى ما لا نهاية له وقيل إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وأدرج فيه بعض شراح سي الموت وما بعده من أحوال الآخرة إلى الاستقرار في الجنة أو النار فيكون أوله عند الموت ولعله أخذه من خبر من مات قامت قيامته أنظر نصه في تاليفنا على كلمة الشهادة (تنبيه) هذا العدد المذكور وهو الستون عقيدة غير متعين لقبوله الزيادة بكثرة اعتبارات كاعتبار نفى الولد من صفات السلوب ونفى الصاحبة والمعين وغير ذلك لأن صفات السلوب غير منحصرة في الخمسة المتقدمة على الصحيح وكاعتبار الإدراك في صفات المعاني وكونه مدركا في المعنوية وكاعتبار التأثير بالطبع أو بالعلة عقيدتين وكاعتبار ما يلزم الارادة من نفي أن يكون حدوث العالم ناشئا عن ذات المولى بالعلة أو بالطبع أو مع الذهول والغفلة وكاعتبار أوجه المماثلة المستحيلة وأوجه الجهل كالشك والظن كما مر وكاعتبار المعنوية في حق الرسل أي كونهم صادقين أمنا مبلغين ولقوله النقص باسقاط الفروع الثمانية وأضدادها وباسقاط المعنوية على مذهب الأشعري ولكنهم اعتبروا الأصول وزادوا عليها فروع مهمة زلت فيها الاقدام كنفى الغرض وما ذكر معه أو عظم شأنها من الدين كوجوب الايمان بالانبيا وما ذكر معه وإلى هذا أشار شيخنا ابن الخياط بقوله:

وليس ذا العدد ذاتيين فزد وضع لحيز الخمسين

بكسر النون لغة قليلة قال في الالفية: وقل من بكسره نطقه ارتكبا للضرورة (قوله تنبيهات) أي عشرة جعلها بمنزلة الفصول السبعة التي ذكرها سي في شرح صفراء وتبعه م في كبره الا أن ش زاد على

بجاية وغيرهم ممن ينطق بكلمتي الشهادة ويصلي ويصوم ويحج ويفعل كذا وكذا لكن انما يأتي بسورة الاقوال والاعمال كما يرى الناس يفعلون ولا يفهم معنى كلمتي الشهادة ولا يفهم معنى الاله والرسول وربما يتوهم أن الرسول نظير الاله لسماع ذكره معه في كلمتي الشهادة وكثير من المواضع فأجابوا بأن هذا لا يضرب له في الاسلام بنصيب ولا عبرة بما يأتي به من قول أو فعل السنوسي وهذا في غاية الجلاء لا يختلف فيه إثنان وليس هذا من المقلد المختلف فيه قال السكتاني من الواضح أنه لا يشرط في فهم معناها

ذلك ونقص وحاصل هذه التنبيهات الأول انه لا بد من فهم معناها إجمالاً على وجه يتضمن التفصيل الثاني في المنفى بلا إله إلا الله الثالث هل النفي منطوق والاثبات مفهوم أو كل منهما منطوق الرابع يعتبر الاستثناء سابقاً على الحكم لتلازم كفو وإيمان الخامس هل الاستثناء فيها متصل أو منقطع السادس في إعرابها السابع هل الاستثناء من النفي اثبات أم لا الثامن في وجوب الاحتراز فيها من اللحن التاسع هل الأفضل فيها المد أو القصر العاشر كلام صاحب حل الرموز (قوله) قال في شرح الوسطى أي الامام سي في باب الدليل على وجوب وحدانية الله تعالى وقوله وكثير من المواضع أي كالخطب والرسائل وزاد بعد قوله وكثير من المواضع فهل ينتفع هذا الشخص بما صدر منه من صورة القول والفعل ويصدق عليه حقيقة الايمان فيما بينه وبين ربه أم لا فأجابوا النخ (قوله) السنوسي النخ تمام عبارة سي قات وهذا الذي أفتوا به في حق هذا الشخص ومن كان على حاله جلي في غاية الجلاء لا يمكن أن يختلف فيه إثنان وإنما النزاع بين العلماء واختلافهم فيمن عرف مدلول الشهادة وجزم بما تضمنته من العقائد من غير تردد إلا أن موجب جزمه بذلك التقليد ومجرد النشأة بين قوم مؤمنين من غير أن يعرف برهاناً على ذلك أصلاً والخلاف في صحة إيمان هذا هو الخلاف المعروف في صحة إيمان المقلد وقد قدمنا ذلك ه فابدل ش قلت بالاسم الظاهر لا نهر بما سقط قوله ه فيتوهم أن قائل قلت هوش ونحو ما أفتى به فقهاء بجاية أفتى به الوثرسي وغيره ففي نوازل الشريف العلمي مائة سئل سيدي عبد الواحد الوثرسي عن مسألة وهي أن شاهدين حضرا عقد امرأة ثم بعد العقد اختبرت في عقيدتها فوجدت جاهلة لا تفرق بين الرسول والمرسل والزوج مصدق لها وشهدت بذلك بينة أيضاً فهل يجب فسخ هذا النكاح أم لا فأجاب ان كان الاثر كما ذكرتم وجب الفسخ والله أعلم . وسئل الفقيه سيدي محمد اليسي عن ذلك فأجاب الاتفاق منعقد على من لا يفرق بين الرسول والمرسل لا يضرب له في الاسلام بنصيب وإذا وقع الاختلاف في القدرية أي في كفرهم مع ما لهم من الأدلة والشبه فما بالك بهذا الذي لا يفرق بين الرسول والمرسل وإذا قال مالك في القدرية أنهم لا ينافون فما بالك بهذا فإذا تقرر هذا فلا بد من فسخ النكاح أن ثبت ذلك بالينة العادلة ويكفي اقرار الزوج فيما يؤول لحقه قال ولكن لا ينبغي البحث عن الضمائر كما جاء عنه عليه السلام نهيت أن أتعب عن ضمائر الناس ويجب التعليم بالحسنى (٢٨ - النشر الطيب : ثاني)



معرفة اندراج جميع عقائد الايمان تحتها على الوجه الذى فصله فى الصغرى وإنما الشرط فهم الوجدانية والرسالة وعليه يحمل قوله فى شرح الصغرى لا بد من فهم معناها وإلا لا ينتفع بها صاحبها فى الاقتياد من الخلود فى النار هـ وبنحو هذا أجاب الشيخ السنوسى نفسه حين سئل هل يشترط فى صحة الايمان معرفة معنى كلمتى الشهادة على التفصيل فى الصغرى فأجاب بأن ذلك لا يشترط الا من حيث الكمال والمشتراط معرفة المعنى إجمالاً على وجه يتضمن التفصيل ولا شك أن أحاد المؤمنين يفهمون منها أن الاله هو الخالق وليس بمخلوق وهو الرزاق وليس بمرزوق وذلك هو معنى غناه تعالى عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه إليه ويعرفون أن الاله لا يصلى الاله ولا يصام الاله ولا يحجج الاله ولا يعبد سواه وهذا قولهم الاله هو المستحق للعبادة قال والذى وقعت الفتوى به أنه لا يضرب له فى الاسلام بنصيب قادر جدا وهو الذى لا يعرف معناها لا تفصيلاً ولا إجمالاً ولا يفرق بين الرسول والمرسل الثانى زعم الهبطى تلقياً من الخروبيط ابلسى أن الأصنام وكل ما عبد من دون الله لا تدخل تحت النقي

والله أعلم هـ ووافق على ذلك أبو القاسم ابن خجوا وغيره (قوله) لا يشترط فى فهم معناها الخ وكذا نقل ع عن الغزالى أن اللازم للكلف تعلم الكلمة المشرقة وفهم مدلولها مع التصديق والافرار ولا يلزم ما وراء ذلك من التفاصيل إلا بحسب ما يعرض له من الخواطر لو مات خالى الذهن عما يذكر فى المعقولات من التنزيهات وضدها مات على الاسلام إجماعاً (قوله) وبنحو هذا أجاب سى الخأى كما وجد بخط أبى العباس المقرئ ونقل نصه ح فى ك (قوله) والذى وقعت به الفتوى أى فتوى فقهاء بجاية المقدمة وقوله نادر جداً زادسى وهذا النوع يقع فى البادية البعيدة عن العمران جداً التى لا تخلط علماً ولا خبراً هـ وكلامه رضى الله عنه صريح فى أن غالب العوام من القسم الأول وهو قوله ولا شك أن أحاد المؤمنين الخ وسئل سيدى محمد بن مرزوق عن فتوى أفتى رجل ممن تصدى للأقراء وهى أنه يجب على كل من له زوجة أن يسألها عن عقيدتها فإن وجدها معتقدة ما يستحيل فى حقه تعالى كالجبهة مثلاً فإنه يجب عليه فراقها لأنها مشركة فهل يجب هذا ويكون الحكم ما أفتى بهابه أم لا وكيف الحكم فيمن وجد جاهلاً لم يعتقد غير قول لا إله إلا الله محمد رسول الله كما تعلمون من أكثر الناس فأجاب هذه إحدى الطوام فهما فتح هذا الباب على العوام اختل النظام فلا تحرك على العوام العقائد وليكتف بالشهادتين كما قال الامام أبو حامد وبه جاءت الأحاديث الصحيحة إلى أن قال نعم أن بدا من بعض الزوجات معتقد سوء من غير أن يطلب ذلك منها نظريه بما يقتضيه الحكم لأنه كثير جداً لا ينضبط والله الموفق هـ (قوله) (١) زعم الهبطى الخ أقول بعون الله تعالى لا بد من تقديم أمرين قبل الكلام على هذه المنازعة الأول فى التعريف بالامام الهبطى رضى الله عنه ونفعنا به قال

ابن عسكر في روضة الناشر في التعريف بأهل القرن العاشر مانصه ومنهم فريد عصره وأعجوبة دهره  
الامام العارف بالله تعالى العالم الزاهد جنيد زمانه وقطب دائرة أو انه ولي الله حقاً أبو عبد الله سيدي  
محمد الهبطي أصله من صنهجة من قبيلة مثنى كان كبير الشأن عظيم الرتبة في مقام العرفان لا يجارى  
في ميدان المعرفة ثم ذكر شيوخه في علم الظاهر ثم قال واعتمد في التصوف على شيخه أبي عبد الله  
الغزواني وهذا شيخه في طريق الفتح وله معه تضاياع عجائب وكان شيخه كثيراً ما يحتج بكلامه  
ويستشهد به لأنه كان أقوى علماً وأبسط عبارة ومع ذلك كان الهبطي يقول كل ما منحني الله من العلم  
والفتح فمن بركة أبي عبد الله الغزواني وكان قائماً على الجد واتباع السنة والأمر بالمعروف والنهي  
عن المنكر والغالب عاينه الشوق إلى حضرة القدس يذهب فيه مذهب ابن الفارض ويستحسن كلامه  
لا سيما التائية الكبرى وله تأليف كثيرة وله في علم المشاهدة الشأن الذي لا يدرك شهد له بذلك أهل عصره وقال  
فيه أبو العباس العبادي الأكبر الهبطي جنيد زمانه وقال جماعة من العلماء أنه المجدد للدين في وقته  
وقال ابن خجوه غزالي زمانه لقد من الله علينا به وكان أولاً ينكر على الفقراء حتى لقي شيخه الغزواني  
فاتخذته شيخاً كما اتخذته الغزواني شيخاً في علم الظاهر وكان حريصاً على تعليم عباد الله ويحث على فهم  
مدلول الشهادة وينصر من يرى إيمان المقلد ويفرح به توفي رحمه الله سنة ثلاث وستين وقد نيف  
عمره على الثمانين هـ بنح قال سيدي المهدي الفاسي في تمتع الاسماع عقبه وفي مرآة المحاسن قال ولده أبو  
عبد الله محمد الصغير الهبطي سأله يعني والده سنة ثلاث وستين وتسع مائة عن سنه فقال بلغت  
السبعين وفي ذى القعدة من هذه السنة توفي غدوة الثلاثاء ودفن يوم الأربعاء وقبره مشهور بزاويته  
حوز شفشاون هـ وتوفي ولده المذكور سنة إحدى وألف وليس واحد منها صاحب تقييد وقف  
القرآن فانه محمد بن أبي جمعة الهبطي الصماني بضم الصاد توفي هذا بفاس سنة ثلاث وسبع مائة قاله  
في الجدوة وقبره قرب الزربطانة وهو ممن أخذ عن ابن غازي وعنه قيد ووقف القرآن قاله في  
نشر المثاني فالذي توفي سنة ثلاث من القرن العاشر هو صاحب وقف القرآن خلافاً لمن وهم الأمر الثاني  
أن المنفي في الكلمة المشرقة هو وصف الألوهية أي استحقاق العبادة في الواقع فهو منفي عن كل فرد  
من أفراد الاله وثابت لله تعالى فلا إله في الحقيقة إلا هو فهو المعبود بحق وسواه معبود ياطل وإليه  
يرجع كلام الهبطي والخروبي واليسيتي وغيرهم وصرح به الهبطي على ما نقله عنه صاحب دوحه  
الناشر كما يأتي بل لا ينكره أحد من المؤمنين وبه أول أبو علي اليوسي كلامهم في مشرب العام  
والخاص كما يأتي إن شاء الله تعالى فالخلاف بينهم لفظي ( قوله ) تلقيا من الخروبي الخ هو أبو عبد الله  
محمد الخروبي السفاقي الجزائري كان من العارفين له القدم البارع في التصوف والمعارف مع تفتته في  
علم الفقه والحديث وله تصانيف عجيبة منها كفاية المريد وشرح المشيئة ورسالة الافلاس إلى خواص



مدينة فاس وغير ذلك توفي سنة ثلاث وستين من القرن العاشر وكان بينه وبين الهبطى صحبة ومكاتبه لما تولى السلطان سيدى محمد الشيخ السعدى الحسنى على المغرب وتغلب على فاس بعث إلى الهبطى ليفاوضه فى أمر الدين وكان يحبه ويحله فقدم إلى فاس ووصلت رسالة الخروبي المتقدمة ذكر فيها آداب القاعدة الأولى وهى الشهادة قال فيها ومن الآداب أن لا يتناول نفيك عند النطق بحرف النفى إلا ما ادعاه المشركون من الآلهة سوى الله تعالى وليكن الحق تعالى ثابتاً عندك فى حال النفى والاثبات ولذا قال بعض العلماء النفى لما تستحيل وجوده والاثبات لما يستحيل عدمه ه فنفق عليه الناس ذلك لم يلزم عليه من الكذب فى الخبر الإلهى أى فى قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله ولما وقف الهبطى على هذه الهفوة أمر كاتبه أن يكتب إلى الخروبي ويأمره باصلاحها وجعل يلاطفه وإن تلك الهفوة مما طفى بها القلم ثم أمر الكاتب أن يطلع اليسيتى عليه لكونه مفتى فاس يومئذ فلما قرأه كتب فى طرته يخاطب الخروبي ويشنع عليه إلى أن قال إنما يتسلط النفى على الآلهة المعبودة بوجه واعتبار وهى ثابتة بوجه واعتبار فلما قرأه الهبطى قال الله أكبر أراد أن يخطأ هذا الرجل فرقع فى خطأ أعظم منه كيف يتصور فى ذهن عاقل أن يكون الشئ الواحد فى حال وجوده منفيًا من وجه ثابتاً من وجه وفيه اجتماع الضدين وإنما يصح نفى وصف الألوهية عنها وعن كل ما سوى الله تعالى واثباتها له تعالى ثم أمر الكاتب أن يراجعه فصمم اليسيتى على ما قال ورجع الهبطى إلى بلاده وراجع اليسيتى وأحاله على قول سى فى شرح صفراه فان كان المراد بالكلى الذى هو إله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عايه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وإذا كان المراد باله المعبود بحق صح وكتب اليسيتى إلى الهبطى بكراسة لم يأت فيها بدليل قاله فى دوحه الناشر وقال اليسيتى إنما يتسلط النفى الخ لعله أراد بالوجه الأول وصفها باستحقاق العبادة وبالثانى ذواتها من حيث هى أو وصفها الثابت لها فى الواقع عند المؤمنين وهى أنها آلهة باطلة معبودات بغير حق كما يأتى بيانه وبه يحجب عما الزمه الهبطى من اجتماع الضدين وانظر قول الهبطى على ما نقله فى الدوحة وإنما يصح نفى صفة الألوهية عنها الخ فهو تصريح بالمراد وكذا ما نقله سيدى عبد القادر الفاسى عن سيدى أحمد البوسعدى كما يأتى وإنما فهمت المعانى فلا مقاشحه فى الألفاظ إذ لم يبق إلا تأويلها بما يوافق المعنى الصحيح وقال أبو على اليوسى فى مشرب العام والخاص أن اليسيتى اعترض كلام الخروبي بأوجه الأول أنه مخالف لما اتفق عليه النحاة والمتكلمون أن الإله المراد به الجنس والحقيقة فهو كلى وما يدعيه المشركون جزئيات خارجية الثانى أنه لو كان كذلك لكان الاستثناء منقطعاً ولا قائل به الثالث أنه ليس فيما ادعاه كبير أدب بل الأدب أن يكون النفى شاملاً لوجود كل إله يقدر سوى الإله الحق على ما قاله النحاة أو الماهية لا بقيد على ما نقله المتكلمون الرابع فى كلامه تناقض حيث نقل عن بعض العلماء النفى لما يستحيل كونه والاثبات

لمن يستحيل عدمه فان من يستحيل عدمه كلى لا ينحصر فيها ادعاه المشركون فان سلم هذا الزم التناقض وما قاله هذا العالم هو الحق واعتراض الهبطى كلامها معابكلام كثير قال فى اثباته مخاطبا لليستى وجه المؤاخذه على الخروى أنه سلط النفى على ما ادعاه المشركون فقط وهو ثابت موجود لا يتناوله وله النفى ووجه المؤاخذه عليكم أنكم تعقبتم عليه قصر النفى على ما ادعاه المشركون فقط حتى لو أدرجه فى جنس الاله ليعم لكان مسلما عندهم والحق أن جنس الاله المعبود بحق غير جنس الاله المعبود بباطل ثم أطال فى هذا المعنى وأن معبودات المشركين لا تدخل لها فى النفى أصلا ه قلت وقد علمت من كلام ابن عسكر وأبى على اليوسى أن الهبطى لم يوافق الخروى بمقاله خلافا لظاهر قول ش تلقيا من الخروى نعم الخروى هو الذى ابتدأ الكلام فى هذه المسألة وهو البسب فيها ولكن لما راجعه الهبطى بلطف رجع عن مقاله الاول وأمر الهبطى أن يقرر للناس ما هو الحق ويبين ما هو النفى بلا وما هو الميث بالافال فى ذلك عقائد نظما نرا واشهر بذلك ولعل هذا مراد تى بالتلقى والله أعلم ثم قال أبو على اليوسى وإذا تعرضنا لكلام هؤلاء الأئمة فلا بد أن نتصفحه ونشير إلى ما عند كل واحد فى كلامه معطيا كل دى حق حقه وللحق حقه فان لحوم العلماء مسمومة والصدع بالحق سنة معلومة فنقول أما كلام الخروى فموضع الاعتراض عليه قوله أن النفى لا يتناول الخ فانه يظهر منه أنه أراد الآلهة الخارجية فاعترض عليه اليسيتى بأن الخارجية جزئيات ومدخول لا يجب أن يكون كليا واعترضه الهبطى أيضا بأن تلك الآلهة موجودة لا يصح نفيها لأن نفي الموجود كذب قال أبو على اليوسى وهذا مبنى على أن المراد بقوله ما ادعاه المشركون مصدقه الخارجى وليس بواجب بل يحتمل هذا ويحتمل أن المراد مفهومه وهو مفهوم الشريك الكلى فان المشركين على اختلاف حالهم متفقون على أمر واحد هو القدر المشترك بينهم وهو ادعاء أن يكون مع الله من يشاركه فى استحقاق العبادة وهذا مفهوم كلى ولا شك أنه المنفى فى الكلمة المشرقة وهو المراد بقوله ما ادعاه المشركون فلا يرد عليه اعتراض اليسيتى لأن هذا كلى لا جزئى ولا اعتراض الهبطى لأنه ليس بموجود ولا يصح وجوده وأطال فى تقرير هذا الجواب ودفع ما يرد عليه ثم قال وأما كلام اليسيتى فموضع الاعتراض عليه قوله ليس فيما ادعاه الخروى كبير أدب بل الأدب الخ فالظاهر منه أن يقول ينبغى للخروى أن لا يقتصر بالنفى على ما ادعاه المشركون من الآلهة الباطلة بل يجعل النفى متوجها إليها وإلى غيرها من كل ما يقدر سوى الله تعالى فيقتضى هذا أن معبودات الكفار داخله فى النفى ووجه الاعتراض عليه أنها موجودة لا يصح نفيها ومبنى الاعتراض عليه أنه أراد أن يضم ما وقع عند الخروى من الجزئيات الخارجية إلى ما يقرر ليعم النفى فيقع الاعتراض عليه من جهتين الأولى أن الجزئيات الخارجية موجودة لا يصح نفيها الثانية أن فيه تهافتا لأنه قال أولا أن الجزئيات لا يصح أن تكون مدخولة للا. لأن مدخولها إنما يكون جنسا كليا فكيف استباح هذا أن تدخل هى وغيرها ولا يضيرها انضمام الغير إليها كلية والجواب عنه أنه لم يرد ادخالها من حيث إنها كذلك وإنما أراد الأدب هو الخروج عن هذا المسلك وترك الالتفات إلى ذواتها وذلك بأن يجعل



النفي مسلطاً على كل اله بقدر في الذهن مستحقاً للعبادة غير الله تعالى من غير التفات إلى ما ادعى في الخارج وهو صحيح لأن النفي متوجه إلى كل ما يقدر من الآله غير الله تعالى وهذا المحمل واضح من آخر كلامه ولكن يحدش فيه قوله وليس فيما ادعاه الخ بأن يقال له ان كنت ترى بطلان قول الخروبي لكونه أراد الجزئيات الخارجية فكلامه ليس فيه أدب أصلاً بل فاسد فكيف قلت ليس فيه الخ لأنه يقتضي أن فيه شيئاً من الأدب وقصروا الأدب الكامل ما قلت أنت بأن يضم ما عنده إلى ما عندك وهذا محل اعتراض الهبطي وقد يجاب بأنه أراد نفي الأدب بالكلية وكثيراً ما يعبر بنحو هذه العبارة ولا يراد ظاهرها والأولى أن يقال في كلامه انتقال كأنه قال سلمنا أنه ليس مراد الخروبي بما ادعاه المشركون الذوات الخارجية بل من حيث كونها آلهة إلا أنه ليس فيه كمال المطلوب فيه لأن كماله نفي كل إله سوى الله تعالى من غير تهيد بما ادعى وبه يندفع عنه اعتراض الهبطي إذا لم تنف الذوات وإنما الوصف المدعى وح يرد عليه في قوله وليس فيه الخ أن يقال إذا كان المعتبر هذا المعنى الكلي المستحق للعبادة مع الله تعالى ثم نفي على التعميم بأن لا وجود له إلا الله تعالى فهذا هو المطلوب فأى أدب بقى وراءه حتى يكمل فكلام اليسيتي لا يخلو عن ضعف وقصور وأما الهبطي فقد اعترض عليه اليسيتي وغيره في قوله إن معبودات الكفار لا تدخل لها في النفي ولم يزل الناس يعترضون عليه ويشنعون عليه وربما نسبوه إلى خرق الإجماع وانكار ما علم من الدين ضرورة وهذا أمر عظيم ووجه الاعتراض عليه أن الكلمة المشرقة إنما سيقّت للرد على المشركين وإبطال آلهتهم فكيف يدعى الهبطي أنها لا تدخل لها في النفي فالقول بذلك يقتضي أنها مسلمة وأن الكفار لم يقع الرد عليهم والجواب أن هذا الاعتراض مبنى على أن المراد بقوله لا تدخل تحت النفي من حيث إنها آلهة في اعتقادهم بل سلم لهم ما اعتقدوه ولم يتعرض في هذه الكلمة لإبطاله ولو كان هذا مراده لكان ذاهباً إلى الكفران سلم ما اعتقده المشركون وأما ذاهباً إلى انكار ما علم من الدين ضرورة مع جهل باللغة لأن مدلول هذه الكلمة من إبطال كل إله سوى الله تعالى بما علم من الدين ضرورة وهو المدلول لغة لنوع هذا التركيب وكيف يظن هذا بعوام المؤمنين فضلاً عن الولي الصالح أبي عبد الله الهبطي فقد بالغ في نصح المسلمين ولم يقرر في هذا إلا ما هو الحق المبين وعمل كلامه عندنا وجهان أحدهما أنها من حيث ذواتها أي الحجر والشجر ونحوهما لا تنفي وهذا لا إشكال فيه ولا حاجة لإطالة الكلام فيه لكن لما توهم الغلط من غيره مع غلبة الجهل على الناس أطال في إنكاره وانضم إلى ذلك وجود المنازع الذي لم يفهم مراده الثاني أن المنفى في كلمة الإخلاص هو المثبت بالآل بعدها فلو كان المنفى هو الألوهية الباطلة الموجود في الخارج لكان هو المثبت لله تعالى ولما علم أن المثبت لله تعالى هو الألوهية الحقيقة علم أنها هي المنفية من غير الله تعالى لا الباطلة وهذا واضح وعلى هذين الوجهين الذين قررنا ما ترى في كلام الهبطي ومن تبعه من قولهم أن معبودات الكفار لو دخلت في النفي للزم الكذب أو الكفر وهو صحيح أما الكذب فلازم

في قولنا لا إله إلا الله وإنما الإله بمعنى المعبود بحق وهو مفهوم كلي يصدق في العقل على كثيرين بالنظر إلى ذاته فأثبت منهم الفرد الموجود في الخارج وهو خالق العالم ونبي بقية الأفراد الذهنية التي يتصورها العقل بمائلة له تعالى وأما الأصنام فلا تدخل في ذلك المفهوم إذ ليست بآلهة وأيضاً لا يصح نفي وجود ذواتها لوجود

في الوجهين معاً لأن نفي الذوات الموجودة وصفاتها الموجودة ككذب لأنه اخبار بخلاف ما في نفس الأمر وأما الكفر فلازم في الوجه الثاني لأن أثبات الألوهية الباطلة لله كفر فإذا فهمت هذين الوجهين فاعلم أنه لم يبق إلا وجه ثالث وهو كونها آلهة مستحقة لأن تعبد وهو مصب النفي في كلمة الإخلاص لأنه لا وجود له أصلاً فهو منفي عن غيره تعالى ثابت له وهذا لا ينكره أحد من المؤمنين والحمد لله وإن كان منهم من يعجز عن التعبير عنه أو قاصر في غير هذه العقيدة أما الوجدانية وأن لا شريك له تعالى فهي من العقائد الواضحة الممزوجة بين اللحم والدم في حق كل مؤمن وقد علمت من هذا أن معبود المشرِك كالصنم له ثلاث اعتبارات أحدها ذاته وجوهره الثاني وصفه القائم به في الخارج وفي أذهان المؤمنين وهي كونه معبوداً بغير حق الثالث وصفه المدعى له عند عابده ولا وجود له في الخارج ولا في أذهان المؤمنين وهو كونه مستحقاً للعبادة وهذا هو المنفى هـ وبحسبه دخلت الأصنام والأوثان فقول الهبطي ومن تبعه أن آلهة المشرِكين لا تدخل في النفي إنما هو بحسب الاعتبارين الأولين وهو مراده ولا يجوز حمل كلامه على الاعتبار الثالث أصلاً هـ كلام أبي علي رحمه الله تعالى فله دره ما أدق نظره وأكثر اطلاعه فقد توسع في تقرير هذه المسألة غاية الاتساع ورفع عنها الخصام والنزاع ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسك لها وقد علمت من كلامه أن البحث بحسب ظاهر اللفظ مع الثلاثة الخروبي والهبطي واليسيتي والبحث معه أكثر فالخلاف لفظي ولا يصح أن يكون حقيقاً (قوله) لا تدخل تحت النفي الخ تقدم وجه ذلك وأن هذا بحسب الاعتبار الأول والثاني فقط (قوله) وإنما الإله الخ قال شيخنا المحشي مراد الهبطي المعبود بحق لا يشمل المعبود بحق في الاعتقاد عابده وفيه نظربل هو في اللغة المعبود بحق مطلقاً في الواقع أو في اعتقاد عابده هـ وجوابه أن الهبطي فسر الإله في الكلمة المشرقة بالمستحق للعبادة في نفس الأمر بدليل المقام لأنه للنفي بلا والمثبت بالا وأما المعبود يباطل فلا يصح تسلط النفي عليه كما مر قريباً وانظر كيف صوب أولاً تأويل كلام الهبطي وأشار تأليف اليوسي ثم جعل بعد ذلك يعترض كلامه (قوله) في ذلك المفهوم أي مفهوم الإله الحقيقي وهو المستحق للعبادة في الواقع لأنه منفي عن جميع أفراد الإله غير المولى تعالى ولا تدخل الأصنام تحت النفي وله في ذلك مجالان وهما الاعتباران الأولان وحكم غيره بأنها داخلية وله مجال واحد وهو الاعتبار الثالث فكيف ساغ لذي المجال الواحد أن ينكر على ذي المجالين مع أنه لا نزاع أصلاً في الحقيقة وإنما نشأ من الأوهام وعدم التثيب



فواتها في الخارج بخلاف الأفراد الذهنية فيصح نفيها لعدم وجودها في الخارج وليس لك أن تجيب بأن المنى هو صفة الأصنام لاذواتها الموجودة في الخارج لأن إله ليس بصفة ولا مشتق حتى يتصور انتفاء الوصف العنوانى فقط وبالعكس الهبطى في هذا فنظم فيه ونشر ومن نظمه فيه :

أن قلت لا إله إلا الله فالمثل قد نفيت لا سواء

في الكلام ( قوله ) عن الهبطى وليس لك أن تجيب الخ هذا من أشكال كلام الهبطى ولذا بنى عليه ع في حواشى الصغرى الاعتراض عليه قال وشبهته في ذلك أن الإله ليس بمشتق ولا صفة حتى يتصور انتفاء وصف الألوهية عن سائر المعبودات وإثباتها لله تعالى وإنما هو موصوف فلا يتصور إلا نفي الذوات الموصوفة بالألوهية ولا وجود لها لكن يلزم من نفي وجود ذات غير الله تعالى نفي كون الأصنام وسائر المعبودات آلهة لوجود ذواتها والفرض أن لا وجود لذات إله إلا الله قال ع وأقول الجواب عن هذه الشبهة أن ما تضمنه من كون إله إسم لا صفة إنما ذلك فيما لا قصر فيه وأما حيث يستعمل من حيث ملاحظة الوصيفة ضرورة انحصار القصر في قصر الصفة على الموصوف وقصر الموصوف على الصفة وأطال في ذلك قال أبو علي بعد نقله الاعتراض هذا الفاضل لو توجه لم يكن له طائل لأن المقصود حاصل بكل اعتبار وهو كون الصنم مثلاً ليس بالله وإنما الإله الله تعالى وهذا حاصل بكون أفراد الألوهية غير الله تعالى متفعية مستحيلة كما هو حاصل بكون الألوهية عن غير الله متفعية مستحيلة على حد سواء كما لو قلت زيد ليس بعالم زيد ليس له علم فلا فرق بينهما في المعنى ثم نقول في جواب الاعتراض الأظهر في الكلمة المشرقة أن يكون القصد فيها إلى الاستثناء وهو كلام تام بتقدير الخبر فإذا قلت لا إله أى في الوجود كان المنفى أفراد الآله وإذا قلت إلا الله كان استثناء لفرد واحد من تلك الأفراد المقدرة وهو الله تعالى وليس نفياً للألوهية والاستثناء منها كما لا يخفى على عاقل ولا تبالي بكون إسم لا في هذا التقدير جامداً أو مشتقاً ثم قال بعد كلام طويل إذا قرر هذا فنقول على وزانه قولنا لا إله إلا الله حتى اعتبرت فيها قصر الصفة على الموصوف صح أن نقول قصر الألوهية على الله تعالى وصح أن نقول قصر على الله تعالى الإله أو كونه إلهاً وعلى الأول فالحاصل ثبوت الألوهية على الله تعالى وأصح أن نقول قصر على الله تعالى الإله وكونه إلهاً وعلى الأول فالحاصل ثبوت الألوهية لله تعالى وانتفاؤها عن كل ما سواه وعلى الثاني فالحاصل كون الله تعالى إلهاً وغيره ليس بالإله والمراد حاصل فيهما معا وإنما اختلف الاعتبار وأطال في ذلك وأن أردت استيفاء كلامه في هذا وفي غيره فعليك بالكتاب المذكور ونحن إنما اتيناه من كلامه بما لا بد منه في جميع أجوبته ( قوله ) في البيت فالمثل قد نفيت أى قد نفيت المثل المقدر لا سواء من الأصنام الموجودة أو كونه مماثلاً لأن المراد من الكلمة المشرقة التوحيد وذلك ينفي الشريك ولا يشارك الله تعالى إلا من يماثله

وقال في رجز آخر

قول الذي يقول نفي الاصنام هو المراد من مجيء ذا الكلام  
النفي صدقه يلزم انعدام بينها تلازم على الدوام  
فمن يقل إذا بنى الموجود فعقله بلا مجاز مفقود  
قد جاز دهره بلا أفاده لم يرد حتى هذه الشهادة

في استحقاق العبادة اذ لا يشاركه جرم ولا عرض لانها مخلوقة لا تستحق العبادة وأما كونه مقدرًا فالمراد ما يفرضه الذهن ولا وجود له في الخارج وهذا هو المنفى لان النفي في الكلمة المشرفة انما هو أخبار عن أمر لم يكن هو المقدر لا الموجود ومصوب النفي في هذا المقدر هو مماثلته لله تعالى في استحقاق العبادة فرجع الكلام الى نفي صفة الألوهية عن غير الله تعالى فما أفاده البيت المذكور صحيح وبعده :

ومن يقل نفت وجود الصنم فليثبت انه توهمي  
لكونه قطعاً لديه آلهة نقاها من نفي الاله قاطبة  
فان أردت ثمرة الكلام ولا عليك فيه من ملام  
نخذ اليك لفظه بها اكتف المثل ما قدرت منه منتف  
فكل ما أتى به التقدير فمنتف قليل أو كثير  
فشد كفك على هذا المقال وكف عن قول جميعه ضلال

(قوله) قول الذي يقول الخ هو منصوب بتضاهي في البيت قبله ونصه بعد أن ذكر معنى الاله :

وفز بفهم لفظه الاله وحم على المعنى ولا تضاهي

قول الذي الخ وما كان من حق ش أن يحذف هذا البيت لتوقف المعنى والاعراب عليه فحذفه يوقع في الإيهام ولذا أعر به المحشى مبتدأ فأحوجه الى تقدير الخبر ولعل ش انما وقف على ما ذكر من الآيات بدليل أنه حذف بعد البيت الاول آياتاً ثلاثة مع مخالفة ما ذكره لما عند غيره وقد ذكر الشريف العلي في نوازل القصيدة بتمامها ونص المراد منها :

حقيقة إله قل مقصورة في فردها الموجود هي محصورة  
ليس لذلك الفرد في حقيقته ثاب بمائل لدى هويته  
وذلك الفرد هو المسمى بالله فأذعن وأقبلن العليا  
وما سوى ذا الفرد من حقيقته هو الذي انتفى فميز وانتبه  
وفز بفهم لفظه الاله وحم على المعنى ولا تضاهي



وقد خالفه الجهم الغفير منهم عصره الشيخ اليسيتي ووقعت بينهما مناظرة في المسألة بأذن أمير الوقت

قول الذي يقول نفى الاصنام هو المراد من خلاصة الكلام  
أعني بها كلمة الاخلاص بفهمها الودود للخلاص  
دخول غير الجنس في الحقيقة يلزم من نفى هنا الحقيقة  
وذلك شرك في حقيقة الاله والشرك كفر طافح المعنى تراه  
النفى لفظه يرادف العدم معناهما متحد على الدوام

فمن يقل إذا الخ وحقيقة الاله عنده المقصورة على فرد واحد هي المستحق للعبادة في الواقع وتقدم ما يتعلق بهذا ومعنى قوله ولا تضاهي قول الخ أى لا تشابه في قولك قول من يقول نفي الاصنام هو المراد في الكلمة المشرفة لأنه غير صحيح كما مر قال العلامة الصالح سيدى أحمد السوسى البوسعدى أن المناظرة وقعت على ذوات الاصنام هل يسلط عليها النفي أم لا فالهبطى يقول يسلط على معنى الألوهية المدعى لها لا ذواتها لأنها موجودة ومنازعه يقول النفي يسلط على كل معبود بحق أو باطل الفرد الواحد وهو الله تعالى ه بنح كثير نقله العلمى فى نواز له عن سيدى عبد القادر الفاسى ونقله أيضاً أبو على اليوسى وقال بعده وقد وقع فيه كما ترى أن الهبطى قائل بنفى الألوهية عن كل ماسوى الله تعالى وإن ذلك هو مدلول كلمة الاخلاص كما قرر سى وغيره وعلى ذلك حملنا كلامه ثم قال وأما قول بعضهم أن ذوات الاصنام منفية فعناه على تنزيل الموجود منزلة المعدوم لعدم فائدته فالصنم حيث لا يضر ولا ينفع كأنه غير موجود وعليه فيعم النفي كل معبود بحق أو باطل سوى الله تعالى ويكون الجميع سواء منفيًا اما تحقيقا أو تنزيلا ه بنح ( قوله ) وخالفه الجهم الغفير أى الجماعة الكثيرة منهم اليسيتي وتليذه أبو العباس المنجور وسيدى العربى الفاسى فى جواب له نقله جس وع فى حواشى الصغرى وسيدى عبد القادر الفاسى فى جواب له ومن بعدهم كالشيخ جس وش وقد كنت تبعت هؤلاء العلماء المحققين رضى الله عنهم فى تأليفنا على كلمة الشهادة ولم نطلع على تأليف اليوسى لقلته جدا قبل طبعه فلما اطلعت عليه رجعت عن الاعتراض على الهبطى إلى تأويل كلامه وكتبت بهامش النسخة انى رجعت عن ذلك وسبب مخالفة هؤلاء الاثمة انه وقع فى معظم كلامه انكار ان تكون آلهة المشركين داخلة فى عموم النفي والرد على من يقول به فظن من سمع كلامه انه لم يقل معنى سديد وحكموا بظاهر كلامه الذى وقفوا عليه مع ان هذا الأمر مما يرجع الى الاعتقاد وهو مدلول كلمة الشهادة فلا يسعهم السكوت عنه ولم يقفوا على كلامه الذى صرح فيه بالمراد لقلته بالنسبة لغيره أو غفلوا عنه ولم يتأملوه وتقدم كلامه المشتمل على التصريح بالمقصود ومن ذلك قوله فى أرجوزة :

قال اليسيتي أن النفي مسلط على كل من المعبودات الباطلة والأفراد الذهنية المفروضة المماثلة بدليل قوله تعالى: أنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون الآية فلو أنهم فهموا من هذا النفي أنه أزال ألوهية

وان تقل فما الذي نعتقد وما عاينه في الحشا نعتقد

فللأله من ألوهيته قد انتفت عن غيره فانتبه

لأنها في غيره معلومة وفي الإله ربنا موجودة

وقال في أرجوزة أخرى :

خلاف ما يختص بالكفار من قعر أو بشر أو نار

وغيرها من سائر المعبودات كالشمس والعجل وكل الآلهات

فانها موجودة ونفيا محض اقتراء قاله من قد لهي

وانما المنفى باتفاق عنها عبادة بالاستحقاق

ورد على من قال بنفي ذوات الاصنام بأن الله تعالى قال هذه الكلمة في أزاله وكتبها على عرشه وعلى

قصور الجنة وأشجارها وغير ذلك ولم يكن ثم صنم ولا وثن فكيف تنفى وهي لم توجد وأشار إليه بقوله .

انظر الى القصور والاعصان وكل موجود لدى الجنان

عليه خط بشعاع الكلمة وليس ثم يابني آلهة

بل قالها الإله قبل الخلق فدبر الحق ودن بالصدق

ووافق الهبطي جماعة من أهل عصره منهم تلميذه سيدي عبد الوهاب الزقاق وكذا من بعدهم كالربو سعدي

المتقدم ومفتي فاس ابن جلال لما سئل عن ذلك فأجاب بموافقة الهبطي وقال كلام اليسيتي لا يعتمل

أنظر نصه في نوازل العلمي وواقعه على جوابه سيدي الحسن ابن عرضون وولده سيدي أحمد ومنهم

الشيخ م ح في ك والشريف العلمي صاحب النوازل ووالده ونقل عن القرافي في الذخيرة أنه قال وليس

المراد نفي المعبود كيف كان لوجود المعبودين كالأصنام بل ثم صفة مضمرة تقديرها لا لمعبود مستحق

للعادة إلا الله تعالى ومن لم يضم هذه الصفة لزم أن يكون تشبهه كذب ومن انتصر له غاية الانتصار

وناضل عنه بسان القلم في كل مضمار حتى كشف عن هذه المسألة القناع ورفع عنها شغب النزاع

أعجوبة الزمان وفريد العصر والأوان أبو علي اليوسفي طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه وداره

(قوله) الشيخ اليسيتي الخ قال سيدي أحمد بابا في نيل الابتهاج قال تلميذه أبو العباس المنجور شيخنا

الفقيه العلامة المحقق الجامع بين المعقول والمنقول المفتي الصالح كان مجتهداً في طلب العلم نافراً للراحة

والرفاهية لا يتكلف في لباسه وطعامه حريصاً على نشر العلم وذكر سيرته ثم قال واشتغل بالتصرف

وصحبة الصالحين فحسنت أحواله وكان حريصاً على الخير توفي ليلة الأربعاء فاتح تسعة وخمسين ولما



أصنامهم ما استكبروا وقالوا ما قالوا قلت وحال الشارح إلى الأول والحق الذي لا شك فيه هو الثاني وكيف لا وكلمة التوحيد إنما جئ بها على طريق الحصر لرد اعتقاد من يعتقد الوهية غيره تعالى بقصر القلب أو الأفراد

احتضر كبر إحدى عشرة مرة ثم قضى وتور لونه بعد موته حتى قال غاسله ما رأيت مثل نوره لميت مولده سنة سبع وتسعين وثمانمائة أصله من يستين بربر من أعمال دبد يتمون للشرف كان أبوه وجده يتمون لذلك وتورع هو عنه ثم ذكر تأليفه ومنها تأليف في الرد على من زعم أن لا إله إلا الله لا ينتفى بها الوهية صنم وغيره ونحوه مما عبد من دون الله تعالى هـ بخ (قوله) باذن أمير الوقت الخ هو سيدى محمد الشيخ السعدى كما مر لكن أصل المناظرة كان قبل اجتماعها مع الأمير وأما عند الاجتماع فكان اليسيتى هو الذى يتكلم لأنه كانت له الصدارة والهبطى ساكت قال ابن عسكر فى الدوحة ولما وقع النزاع فى المسألة وذهب الهبطى لبلده وكثر فيها القيل والقال حتى بلغت الأمير بعث للهبطى وطلب منه الحضور لأجل إظهار الحق ولما شعر اليسيتى بذلك اتفق مع ابن راشد قائد شفشاون وكان فى نفسه من قبل الهبطى شيء لأنه كان ينكر عليه وشاركهم فى ذلك الكاتب ابن عيسى وسعوا باللهبطى إلى السلطان وقالوا له يخشى عليه الملك فلما قدم الهبطى صار هؤلاء إلى فقهاء فاس وقالوا لهم ان السلطان أراد أن يهلك هذا الرجل فلا تصوبوا له رأيا ولما اجتمع الهبطى مع السلطان جاء اليسيتى ومن تبعه وتخاف مشائخ الفقهاء عن الحضور فقال السلطان أقتل هذا المبتدع ودمه فى رقبتي والهبطى ساكت بل غائب عن حسه ثم استيقظ ورفع يديه وقال اقرؤا الفاتحة عسى أن يظهر الله الحق ثم قام إلى مسجد المشور فخطبوا السلطان فى شأنه فلم يجبههم لمرادهم وقال حسبكم أنه لا ينازعكم فقال ابن راشد اكتبوا عقدا يضع عليه خطه بأنه يرجع إلى قولكم فكتبوه وحمله إليه ابن راشد وسأله بالله أن يضع عليه خطه فأخذه وكتب عليه قلدت فى هذه المسألة السلطان واليسيتى فلما رآه الأمير قال لهم لم يرجع الشيخ الى قولكم لان التقليد ليس بشيء ولكن قصروا عن هذا الامر ثم قام الأمير وأخذ بيد الهبطى وأدخله لداره واعتذر اليه بمافعله اليسيتى ودعا الهبطى على اليسيتى فأصابته أكلة فى ظهره حتى جعل يبكى ويرغب من يكتب له فى استعطاف الهبطى فلم يبق الا نحو الشهر ودخل قبره وانقطع نسله فى تلك السنة قال سيدى عبد الوهاب الزقاق انما ضر اليسيتى عناده وتصميمه على اللجاج لانه كان من طبعه اذا قال مثلا الشمس تطلع من المغرب وقال الناس كلهم من المشرق لم يرجع عن قوله هـ قلت وكذا مبالغته مع الهبطى وقوله للأمير اقتل هذا المبتدع ولو كان مقصوده اظهار الحق حيث كان واقتصر على القدر المحتاج اليه لم يصبه شيء كما قاله بعض العلماء فيمن ينكر على الاولياء بمقتضى ظاهر الشريعة والله مطلع على السرائر والنيات وهو غيور على اوليائه وتقدم انه مات على حالة حسنة وذلك لاجل فضيلة العلم وما كان عليه فى حياته من الطاعة وما أصابه فى الدنيا بسبب الهبطى فهو كفارة لتلك

كما مرفوجب أن يكون المنفى ألوهية ما اعتقدوا فيه الألوهية من المعبودات الباطلة ليحصل إبطال اعتقادهم وحصول الرد بمفهوم الأحرورية لا يليق بالمقام ولا بالصيغة المشتملة على الحصر كما لا يخفى على ذى الذوق السليم مع أنه لا أحرورية بالنسبة إلى الكفار المردود عليهم لأنهم يزعمون حقية ألوهية أصنامهم وما استند إليه الهبطى ومتبوعه الخروبي من أن الأصنام غير آلهة فلا تدخل في مفهوم الإله بحجاب عنه بأن عدم دخولها في مفهومه باعتبار الواقع ونفس الأمر مسلم إلا أنهم يعتقدون ذلك فيها نفى عنها الألوهية ردًا عليهم وتخطئة لهم ذلك الاعتقاد فعدم دخولها في ذلك المفهوم موجب لصحة نفيه عنها ودخوله تحت النفى لا لخروجها فما احتج به حجة عليه لاله ولم تنف وجود ذواتها بل نفينا وجود وصف الألوهية لها

ألهوة التي صدرت منه أن شاء الله تعالى ودعا أيضا الهبطى على نفسه أن يجعل الله له سببًا يمنعه من لقاء الملوك فرض فلما برىء حبست رجلاه بحيث لا يقدر على المشي ولا على الركوب فقال هذه كرامة من الله تعالى فلم يلق سلطانا إلى أن مات (قوله) فلو لا أنهم فهموا الخ هذا مسلم عند الهبطى ولا ينكره ولم يقل أن الأصنام مسكوت عنها كما مر في تقرير وجه الاعتراض عليه والجواب عنه بل داخلة تحت النفى بحسب الاعتبار الثالث فلا تغفل (قوله) وحال الشارح الخ يعنى صادرة في كنهه لما نقل في الفصل الرابع كلام سى قال عقبه وهو صريح في أن المنفى هو ما يتوهم من تعدد المعبود بحق إلى أن قال وأما المعبود بباطل فلم يتعرض له اذ هو موجود فلا يصح نفيه وإلى هذا ذهب الشيخ الامام أبو عبد الله الهبطى من تساط النفى على أفراد الإله المعبود بحق على تقدير وجودها دون المعبودة بباطل كالأصنام اذ لا ينفي الشيء الأعمى من شأنه أن يتصف به والأصنام لا مشاركة بينها وبين الإله الحق حتى يحتاج إلى نفيها به بخ وتقدم تأويل هذا الكلام (قوله) أن يكون المنفى ألوهية الخ يقال عليه هذا لا ينازع فيه الهبطى بل صرح به في مواضع من كلامه كما مر (قوله) بمفهوم الأحرورية الخ كان يقول أن الهبطى قال أن نفي الألوهية عن الأصنام مأخوذ بالآخرى لأنه إذا انتفت عن الأفراد الذهنية مع فرض أنها معبودة بحق فتنتفى عن الأصنام المعبودة بباطل بالآخرى وفيه أن الهبطى قال أن الأصنام وكل ما عبد من دون الله لا تدخل تحت النفى أصلا لا بحسب المنطوق ولا بحسب المفهوم يعنى بالنظر لذواتها أو وصفها الموجود في الواقع وهو أنها معبودة بباطل لأن هذا الوصف مما يبعد دخولها تحت النفى كذواتها لأنها موجودة لا يصح نفيها فكيف يقال أن نفيها مأخوذ بالآخرى عنده وإذا بطل هذا الأصل بطل ما بنى عليه وهو قوله وحصول الرد إلى قوله مع أنه لا أحرورية الخ (قوله) ومتبوعه أى الخروبي وتقدم أنه كان يقول أولا بدخول الأصنام فقط تحت النفى ولكن لما رد عليه الهبطى وتلطف معه سلم له الأمر وأما الهبطى فتقدم الجواب عنه مرارا وقوله بعدم دخولها الخ هذا كله مسلم عند الهبطى (قوله) ولم تنف وجود ذواتها الخ هذا محل نزاع الهبطى



وقوله أن الاله ليس بوصف ولا مشتق بل اسم جنس باطل اذ هو فعال بمعنى مفعول من إله اذا عبد والكلام في المسألة وتتبع ما وقع فيها من الاوهام وردّها بطول والله الموفق الثالث قولنا لا اله الا الله كلام مشتمل على الحصر متضمن لحكمين نفى وجود الالهية لغير الباري تعالى وإثباتها له جل وعلا كما أن قولنا لا عالم إلا زيد متضمن لنفى العلم عن غير زيد وإثباته لزيد وكذا سائر ما اشتمل على نفى واستثناء.

وهو الاعتبار الأول كما مر وكذا وصفها الثابت لها في الواقع وأذهان المؤمنين وقوله بل نفينا وجود النخ هذا لا ينازع فيه الهبطى ولا غيره وحيث يرجع الخلاف إلى وفاق ويزول الشقاق فرحم الله أبا على اليوسى وجازاه عناخير أودع لنا نحن أيها الطالب بخير حيث لخصنا لك كلامه وطبقناه على كلام ش وغيره قبل الله منا ومنه آمين (قوله) عن الهبطى أن الاله ليس بوصف النخ هذا رد لقول الهبطى فيما مر وليس لك أن يجيب النخ وتقدم قول ع وشبهته في ذلك النخ وتقدم جوابه عن أبي على اليوسى إلا أن ش أطلق في اشتقاق الاله وع فصل فيه بين الكلام الذى لا قصر فيه وما فيه قصر كما هنا (قوله) والكلام في المسألة النخ لكن الخلاف فيها لفظى قال أبو على وتعلم بما أوضحنا أن الاختلاف الواقع في هذه الكلمة المشركة بين المتأخرين غير راجع إلى التوحيد في الاعتقاد بل كلهم متفقون على الحق وهو أن الله تعالى لا شريك له في ألوهيته وأن لا مستحق للعبادة سواه وإنما الاختلاف يرجع إلى التقدير والتحرير وهو كالخلاف في حال سببه في المتكلمة التأتق في العبارة وفي المعترض سوء التأمل والمواخذة بأدنى تخيل فوق للهبطى أنه لم يتخفظ في أكثر عباراته بل يقول الأصنام خارجة ولم يبين بأى وجه خرجت وإن بينه لم يبين الاعتبار الذى تدخل به وأنه لم يتأمل كلام غيره فتوهم أن غيره يدخل الأصنام من حيث ذواتها أو من حيث بطلانها فشدّد النكير ولو تأمل ما أنكر ووقع للمعترض عليه كذلك أنهم لم يتأملوا ما انتهج ولا التمسوا له أحسن مخرج والكل إن شاء الله تعالى على هدى من اعتقادهم إلا أن يصرح أحد بأن الأصنام مثلا لم يتعرض لنفى الألوهية واستحقاق العبادة عنها أصلا أو توقف في ذلك فهذا ترغم بأدلة اشريعة أنفه ونحن والهبطى وجمع المؤمنين يد واحدة عليه اما من وقع منه كلام محتمل فيجب تأويله بأحسن تأويله بخ ولعل من شدد على الهبطى كاليستقى ظن أنه قريب ممن صرح بأن الأصنام لم يتعرض لنفى استحقاق العبادة عنها وحكم ظاهر لفظه في بعض المواضع ولم يستوعب جميع كلامه ولم يمتد لتأويل ما وقف عليه والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب (قوله) في التنبيه الثالث كلام مشتمل على الحصر أى لأن من طرق انقصر النفى والاستثناء كما في التلخيص وقوله نفى وجود الالهية النخ هذه العبارة شائعة مشهورة لكن قال أبو على اليوسى فيها تسامح لان لا إله إلا الله نفى للاله واذا عم كان نفيا لافراد الاله لا للألوهية كما لو قلنا لا رجل في الدار فهو نفى لافراد الرجال لا الرجولية نعم هما متلازمان فنفي أحدهما يقتضى نفى الآخره وقال في الفصل الثانى

فذهب الجمهور الى أن النفي منطوق والا ثبات لما بعد إلا مفهوم لكنه أقوى من مفاهيم المخالفة وذهب القرافي وأبو اسحاق الشيرازي وابن القطان وغيرهم الى أن الحكمين منطوقان معاً لا مفهوم واستدل له البرماوى بأن من قال ماله على إلا دينار كان مقراً بالدينار يؤاخذ به عند كافة الفقهاء ولو كان الاثبات مفهوماً يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقرار قال ابن أبي شريف وهو الذي يثلج له الصدر اذ كيف يقال في كلمة

من كتابه المتقدم هل النفي متسلط أولاً على الماهية الكلية وإنما انتفت الافراد تبعاً أو متسلط على الافراد مباشرة والمقصود حاصل على كل حال أما أولاً فلان إنتفاء الماهية يقتضى انتفاء كل فرد من افرادها ضرورة ان الماهية أعم وانتفاء الأعم يستلزم انتفاء الاخص وأما ثانياً فظاهر فان قلت انتفاء الافراد لا يوجب انتفاء الماهية لان نفي الاخص لا يوجب نفي الأعم قلنا المقصود هو الافراد ولا حاجة الى اعتبار الماهية لان الماهية يستحيل ان توجد في الخارج من حيث هي ماهية وإنما توجد في ضمن افرادها حتى لو تعرضنا لنفيها بحسب الوجود الخارجى لم يكن معناه إلا بحسب هذا الوجه الضمنى وهى الحصص الحاصلة في الافراد فقد انتهى الامر الى انتفاء الافراد فاذا وقع انتفاؤها على العموم علم ان هذه الماهية لا وجود لها خارجاً بخ ( قوله ) فذهب الجمهور الى رجحه تقي الدين السبكي بأن إلا وضعت لخراج المستثنى من الحكم ( قوله ) لكنه أقوى الخ قال المحلى اذا قيل أنه منطوق صراحة لسرعة تبادره الى الاذهان ه وهذا القيل قال اللقاني هو الحق لان المستثنى بالامذكور فهو محل نطق والا تدل على ثبوت الحكم فقد صدق على هذا الثبوت انه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى أن إلا بعد النفي موضوعة للاثبات فهو منطوق صريح ه قال العلامة الهلالي في نور البصر بعد كلام والحاصل ان أدوات الاستثناء ان كانت موضوعة للاثبات بعد النفي كما قال الناصر ويدل له قول أهل المعانى ان طريقة النفي والاستثناء تدل على القصر بالوضع وقول بعض المعربين هى حرف ايجاب وقول الاصوليين الاستثناء من النفي اثبات فهو منطوق صريح على الطريقة الحاجية والبيضاوية وان كانت موضوعة لمجرد الخراج فقط ولزم منه الاثبات كما قاله التقي السبكي ويدل له قولهم فيها حرف استثناء وتعريفهم الاستثناء بالخراج فهو منطوق أيضاً على طريقة ابن الحاجب والعضد ومن تبعهما لكنه من قسم غير الصريح ومفهوم على طريقة البيضاوى فالخلاف في كونه منطوقاً مبنى على خلافين أحدهما الخلاف فيما وضعت له الاذات الثانى الخلاف في معنى المفهوم وقد علم من توجيه القولين انهما يجريان في الموجب أيضاً وان الراجح هو القول بالمنطوق لانه مبنى على تقديرين ومقابلة على تقدير واحد ه ( قوله ) لعدم اعتبار المفهوم الخ أجاب عنه شيخ الاسلام زكرياء بأن محل عدم اعتباره في الاقارير اذا كان بغير حصر كما يفهم من كلامهم ( قوله ) اذ كيف يقال الخ قال الشيخ زكرياء لا بعد في ذلك لان القصد وبالذات ردما



التوحيد أن دلالتها على إثبات الإلهية لله بالمفهوم الرابع قد علم أن المستثنى مخالف في الحكم للمستثنى منه مع دخوله فيه فيلزم بحسب الظاهر التناقض في المستثنى بأن يكون محكوما عليه نفيا وإثباتا فيلزم في لا عالم إلا زيد نفى العلم عن زيد في ضمن العام وإثباته على الخصوص ويلزم في كلمة التوحيد كفر وإيمان بنفى وجود الذات العلية في ضمن العام وإثباتها على الخصوص بالأواجيب بأوجه أحسنها وهو مختار

خالفنا فيه المشترك للآثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للآول المنطوق والثاني المفهوم هو سلمه العبادي وغيره قال الهلالي وفيه نظرا ما أولا فلان المخاطب في الكلمة المشرقة لا ينحصر في المشترك بل يخاطب بها جميع الكفار كالقدرى والدهرى وغيرهما ممن لا يعترف بوجود الباري ولا بالوحيته فيحتاج في الرد عليه إلى الآثبات والنفي فيناسب أن يكونا منطوقين ولذلك قالوا إن القصر فيها يكون قصر أفراد وقصر قلب وقصر تعيين بحسب اعتقاد المخاطب وأما ثانيا فلو سلم أن القصر فيها قصر أفراد فقط لم يلزم منه أن لا يكون المنطوق مناسبا للاتفاق بدليل حسن استعمال إنما فيه والمنطوق معها هو الآثبات اتفاقا نحو إنما الحكم إله واحد فالآثبات والنفي كلاهما يناسب المنطوق والمفهوم هـ بنح وقال أبو علي في فصل الأعراب بعد كلام وتمهيد أن القوم المخاطبين بهذه الكلمة وهم العرب ونحوهم من المشركين كانوا يعترفون بالوحيية الله تعالى وإنما أشركوا بآثبات آلهة أخرى فلم يكن ينبغي أن يوضع معهم البحث في إثبات الألوهية لله تعالى لانه كإخبار بمعلوم ومن البحث معهم أن يكون في نفى ما زادوه من الآلهة ليصح التوحيد ولذلك وقع في آيات كثيرة التعرض لتزييف الآلهة الباطلة من غير تعرض لآثبات الواجب الحق كقوله تعالى أهله مع الله وكان مقتضى الظاهر أن لا يتعرض في الكلمة المشرقة لإثباته تعالى ولا يحتاج إلى الاستثناء غير أنه لما سبق نفى الآلهة بالنفي المستغرق فقبل لا إله وهو نفى لكل إله يقدر فلو سكت عن الاستثناء واقتصر على النفي العام خيف أن يسبق إلى الوهم أن النفي على عمومته وأنه لا إله أصلا فيقع السامع في التعطيل فقبل إلا الله دفعا لهذا الوهم فإذا أريد من الواجب الحق دفع التوهم صح أن يكتفى فيه بأقل دلالة فكان الاستثناء كافيا ولو بطريق المفهوم انظر تمامه أن شئت فقد بين ذلك غاية ويأتي لش نحوه في آخر التنبيه السادس وعليه فجواب الشيخ زكرياء صحيح والله أعلم (قوله) في التنبيه الرابع قد علم الخ المقصود منه دفع ما يتوهم من شبه التناقض في الاستثناء لأن ظاهره نفى كل فرد من أفراد الإله وإخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفي الذي قبل الاستثناء وهذا باطل إذ يلزم عليه كون المتلفظ بالكلمة المشرقة كافرا لنفيه كل إله وكونه مؤمنا لتداركه ذلك بآثبات الفرد الواحد لا تيانه بأداة الاستثناء فيجمع في الكلمة المشرقة كفر وإيمان وهو باطل لأن القصد بها الإيمان فقط (قوله) واجب بأجوبة الخ ذكر في جمع الجوامع أجوبة ثلاثة ونصه مع شارحه والاصح وفاقا لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قوله مثلا لزيد على عشرة الأثلاثة عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة ثم

ابن الحاجب وابن السبكي أنه يعتبر الاستثناء سابقاً على الحكم فيكون عموم المستثنى منه للمستثنى مراداً تناولاً لاحقاً بمعنى أن المستثنى كان داخلًا في المستثنى منه ثم أخرج بالآ أو إحدى أخواتها ثم نسب الحكم إيجاباً أو سلباً إلى ما بقى من أفراد المستثنى منه بعد إخراج المستثنى فإذا قلت قدم الحجاج إلا زيدا فزيد كان داخلًا في عموم الحجاج فأخرجته بالآ ثم أسندت القوم إلى من عداه منهم وإذا قلت ما جاءني أحد إلا زيد فزيد كان داخلًا في عموم أحد فأخرجته بالآ ثم نفيت المجيء عن عداه فلا تناقض وعلى هذا المنوال الكلمة المشرقة فإله كان شاملاً للذات العلية فأخرجت الذات العلية بالآ ثم نفى الوجود عن غيرها من الأفراد الداخلة تحت المفهوم الكلى (الخامس) الاستثناء في الكلمة

أسند إلى الباقي تقديرًا وإن كان قبله ذكرًا فكأنه قال على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة ولا نفى أصلاً وقال الآ كثر المراد سبعة وإلا ثلاثة قريبة لذلك يثبت إرادة الجزء باسم الكل وقال القاضى عشرة إلا ثلاثة بأزاء اسمين مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة ولا نفى أيضاً على القولين ووجه تصحيح الأول أن فيه توفية فإن الاستثناء إخراج بخلافهما ه ورد قول الآ كثر باجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل وإلا لم يخرج شيء هنا إلا أن يقال أنه إخراج بحسب الظاهر وقد أنكر إمام الحرمين قول الآ كثر وقال لا يعتقده ليب ه وأما قول القاضى فيرد عليه ما مروى أيضاً بأن العرب لا تتركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركباً من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة لأجل التركيب المزجى (قوله) فإله كان شاملاً الخ هذا التقدير على القول الذى صححه ابن السبكي واقتصر عليه ش وأما على قول الآ كثر فتقديره فى الكلمة المشرقة أن يقول المراد بالله ما عدا الله تعالى بقريته إلا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك إله المنفى يراد به ما عدا الله تعالى فلم يسند الحكم أو لا لله وإنما أسند إليه الإثبات والنفى مسند لما قبل إلا والمراد ما عدا ما بعدها فهو عام أريد به خاص وليس عمومه مراداً لا تناولاً ولا حكماً وهذا ملحظ من يقول الاستثناء فيها منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الإرادة وهو خلاف التحقيق الآتى وملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض تناوله مفهوم المستثنى منه وإن كان تناول غير مراد وأما على قول القاضى أبى بكر فتقديره أن يقول ثبوت الوحدانية لله تعالى لها عبارتان لا إله إلا الله والله واحد كما أن عشرة إلا ثلاثة كذلك (قوله) التنييه الخامس الخ تكلم فيه على الاستثناء فى الكلمة المشرقة هل هو متصل أو منقطع وقوله استشكل الخ عن استشكله الثورى (١) فى شرحه على سى قال لا يقال فيه متصل ولا منقطع لأننا لو جعلناه متصلاً لزم عليه أن يكون من جنس الالهات المنفية ونفى الاله وثبوت الجنسية له تعالى كفر وإن جعلناه منفصلاً لزم عليه الكفر أيضاً لأنه لم يبق بعد المعبودات بالحق إلا المعبودات بالباطل وذلك لا يصح ه وطرق فيه سيدى يحيى الشاوى

(١) كذا بالأصل .



المشقة استشكل بأنه إن كان متصلاً لزم أن يكون من الجنس ولا مجانسة بين الذات العلية وبين شيء.

احتمالات أربعة قيل متصل وقيل منقطع وقيل يقبل الأمرين باعتبارين وقيل لا يوصف بواحد منهما والحق الذي لا شك فيه هو الاتصال ولا يصح غيره وتحقيق الاتصال في الكلمة المشقة يعلم بطلان غيره فالمتصل ما كان فيه بعض المستثنى منه محكوماً عليه بنقيض ماقبله والمنقطع بخلافه وهو ما فقد فيه أحد القيدتين فمثال ما فقد فيه القيد الأول قام القوم إلا حماراً فالحمار ليس بعضاً من القوم ومثال ما فقد فيه القيد الثاني قوله لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى وقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فإنه لم يحكم على الموتة الأولى بذوقهم لها في الجنة الذي هو نقيض عدم ذوقهم ولا على التجارة بجواز أكلها بالباطل الذي هو نقيض منع أكلها بالباطل أشار له القرافي في التنقيح ولا شك أن المستثنى هنا هو اسم الجلالة بعض من مفهوم المستثنى منه وهو إله لأنه كلي لا يمنع نفس تصويره من صدقه على متعدد واسم الجلالة جزئي علم على الفرد الموجود منه فهو بعض مما يصدق عليه إله لغة ولا شك أنه محكوم عليه بنقيض ماقبله لأن الأول منفي والثاني مثبت قال في التسهيل المستثنى هو المخرج تحقيقاً أو تقديراً من مذكور أو متروك بالاً أو مافي معناها بشرط الفائدة فإن كان بعض المستثنى منه حقيقة فمتصل وإلا فمنقطع هـ وقال ابن الحاجب في كافيته المستثنى متصل ومنقطع فالمتصل المخرج من متعدد لفظاً أو تقديراً بالاً أو باحدى أخواتها والمنقطع المذكور بعدها غير مخرج بالاً هـ ولا شك أن حد المتصل في هذين النصين يصدق أيضاً على الاستثناء في الكلمة المشقة لأن مدارها على البعضية والاخراج وهما موجودان كما مر وإنما لم يصرح ابن الحاجب بالبعضية لأن الاخراج يستلزمها وهي لا تستلزمه وذلك لأن المستثنى متى لم يكن بعضاً من المستثنى منه لم يكن داخل فيه فلم يكن مخرجاً منه لأن الاخراج فرع الدخول ومما يؤيد الاتصال أيضاً إجماع القراء على الرفع في قوله تعالى : فاعلم أنه لا إله إلا الله ومن كلام العرب لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار وأمثال هذه التراكيب لا تخفى ولم ترد إلا بالرفع ولا يصح الإجماع على الرفع في المنفصل لأنه ممنوع في اللغة المجازية ومرجوح في التثنية تارة وممنوع أخرى فكيف يتصور الإجماع عليه وإذا ثبت الاتصال بطل الانقطاع وكذا بقية الاحتمالات لما علمت من كلام النحاة وغيرهم أن بينهما تقابل الشيء والمساوى لنقيضه فلا يجتمعان في الاستثناء ولا يرتفعان وأما قول الثوري أنه يلزم عليه أن يكون من جنس الخ فجوابه أن المراد بالمجانسة دخول ما بعد إلا في مفهوم المستثنى منه من حيث اللغة وليس المراد المشاركة في الماهية والحقيقة كما أشار له ش والامتناء سابق على الحكم في النية كما مر تقريره في التنبيه الرابع فلا يلزم نفى الذات العلية كما توهمه الثوري قال الشيخ يس في حواشي الصغرى وأما القول بأن الامتناء هنا لا يتصف باتصال ولا بانقطاع فلا

من الأشياء وإن كان منقطعاً لزم أن لا يصدق عليه تعالى لفظ الاله حقيقة وهو باطل وجوابه انه متصل وليس المراد بقولهم الاستثناء المتصل ما يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه أن هناك مشاركة بينهما في الماهية والحقيقة بل المراد بالمجانسة مجرد دخول ما بعد الاداة في مفهوم المستثنى منه وصدق المستثنى منه عليه من حيث اللغة وذلك موجود هنا لا نك تقول الله إله (السادس) إذا كان اسم لا نافية للجنس مفرداً أى غير مضاف ولا شبيه به كما فى كلمة التوحيد فعند سيوييه لا عملت فى محله النصب وهو مبنى

وجه له فان كان لتوهم أنه لا يقال أن المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وانه بدل بعض والمراد أنه فرد من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا لمنع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الاخراج وهو فرع الدخول فاعرف الحق ولا تصنع لكل ما يقال هـ وقال ع فى حاشيته ما يحكى عن ابن حزم من الانقطاع بناء على أنه تعالى لا جنس له قول من لم يتصور حقيقة الكلى وبمجرد إدراك الكل لا يمنع من الشراكة ولذلك لم يغن دليل وجود الاله عن دليل وحدانيته هـ وقد أفردت هذه المسألة بالتأليف وفى هذا القدر كفاية (قوله) وجوابه أنه متصل النخ أى لوجود البعضية والايخارج اللذين بهما يتحقق الاتصال ودليلهما ما تقدم قريباً والله أعلم (قوله) السادس النخ تكلم فى هذا التنبيه على إعراب الجزء الاول من الكلمة المشرقة وهو الفصل الثانى عند سى وأطال ش فيه تبعاً له والذي ينبغي الاقتصار على القدر المحتاج اليه من ذلك وحاصله على سبيل الاجمال أن تقول لا نافية للجنس وهى حرف مبنى على السكون واله اسمها مبنى معها على الفتح وعلته بنائه التركيب وقيل لتضمنه معنى من الاستغرافية وبنى على حركة إشارة إلى عروض البناء وكانت خصوص فتحة للخفة والخبر محذوف واختلف هل يقدر من مادة الوجود نحو موجوداً وفى الوجود أو من مادة الامكان نحو ممكن وهو خبر للمبتدأ من حيث كونه مبتدأ لا من حيث كونه اسم لا لانها لا خبر لها عند سيوييه وقيل أنها هى العاملة فى الخبر كما لو كان اسمها مضافاً أو شيئاً به وإلا أداة استثناء واسم الجلالة مستثنى مما قبله والراجع فيه صناعة وهو الواجب مباعاً الرفع إما على البدلية من الضمير المستتر فى الخبر أو من اسم لا باعتبار ما قبل دخولها ويجوز عرية نصبه على الاستثناء ولكنه مرجوح صناعة ومعنى كما يأتى بسطه فى ش (قوله) النافية للجنس النخ أى من حيث تحققه فى جميع الافراد وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق أى نصاً فيه لا للوحدة قال الصبان والمراد بكونها لنفى الجنس كونها له فى الجملة لأن لا العاملة عمل إن إنما تكون نصاً فى نفي الجنس إذا كان اسمها مفرداً فان كان مثني نحو لارجلين أو جمعاً نحو لارجال كانت محتملة لنفى الجنس ولنفى قيد الاثنية أو الجمعية كما ذكره السعد هـ ويقال لها التبرئة لانها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه ولم يتكلم ش على إعراب نفس لا لوضوحه (قوله) النصب أى لانها تعمل عمل ان وهو أيضاً فى محل رفع بالابتداء باعتبار ما قبل دخولها كما يأتى



على الفتح لفظاً للتركيب أو لتضمن معنى من الاستغرافية ولا عمل لها في الخبر بل اسم لامرفوع المحل أيضاً بالابتداء باعتبار ما قبل دخولها والخبر المذكور أو المقدر خبر المبتدأ من حيث هو مبتدأ لا من حيث إنه اسم لا فلا عمل للا فيه بل مرفوع بالابتداء كما كان قبل دخول لا ويتسمح العربون فيقولون مجموع لا مع اسمها في موضع رفع بالابتداء عند سيويه ولا وجه لذلك لأن المبتدأ اسم والمركب من الحرف والاسم ليس باسم والتحرير الموافق لكلام سيويه أن الاسم بعدها فقط في موضع رفع بالابتداء

لش فله محلان (قوله) وهو مبني على الفتح الخ علة بنائه ذكرها ش وإنما بني على حركة اشارة لعروض البناء وكانت فتحة للخفة كما مر وذهب الكوفيون والزجاج والرماني إلى أنه معرب منصوب بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للخفة ورد بأنه لم يعهد حذف التنوين إلا لمنع صرف أو إضافة أو وصف العلم بابن أو ملاقة ساكن أو وقف أو بناء وبأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المطول نحو لا طالعاجبلاً أولى بالتخفيف وبأن المحذوف للتخفيف لا بد أن يظهر يوماً ما لعدم المانع وبذلك يعرف جوازه (قوله) للتركيب الخ أي تركيب الاسم مع لا كتركيب خمسة عشر وهذا قول سيويه والجمهور وهو ظاهر قول الألفية: وركب المفرد فأتحاً. ففيه إعطاء الحكم والاشارة إلى علة البناء فكانه قال بني لا جل التركيب واستدلوا على ذلك بأعرابه عند فصله نحو لا فيها رجل ولا امرأة (قوله) أو لتضمن الخ أي بدليل ظهورها في قوله:

فقام يذود الناس عنها بسيفه وقال ألا لا من سليل إلى هند

واختاره ابن عصفور وعلة بأن تركيب اسم مع الحرف قليل والبناء للتضمن كثير وما يتعلق بهذين القولين من الأبحاث والأجوبة مذكور في محله وقد ذكرنا بعض ذلك في تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) ولا عمل لها الخ أي لا خبر لها عند سيويه وعلة بضعف شبهها بأن حالة التركيب لأنها صارت كجزء كلمة وإنما عملت في الاسم لقربه قال ابن هشام في المغنى كذا قال ابن مالك والذي عندي أن سيويه يرى عدم عمل المركبة في الاسم أيضاً لأن جزء الشيء لا يعمل وأما لا رجل ظريفاً بالنصب فإنه عند سيويه مثل يازيد الفاضل بالرفع يعني أن نصب ظريفاً بتبعية اللفظ لا المحل كما أن رفع الفاضل كذلك نقله الصبان والخضري وسلماء ولا يرد على قوله جزء الشيء لا يعمل المركب الاضافي للفرق بينهما عنده كيف وسيويه يقول العامل في المضاف اليه هو المضاف وهو غير خاف على ابن هشام (قوله) بل مرفوع بالابتداء كذا في بعض النسخ والموافق للراجح أن يقول بالمبتدأ أي قبل دخول الناسخ وهذا المبتدأ هو اسم لا بعد دخولها (قوله) ويتسمح العربون الخ ممن ارتكب هذا التسامح الازهرى في التصريح قال إن العامل الرفع في الخبر لا مع اسمها لأن موضعها رفع بالابتداء عند سيويه وأشار ابن قاسم وغيره إلى أن في عبارته تسامحاً والعامل في الحقيقة هو النكرة فقط

عنده باعتبار ما كان قبل دخولها فليست لا جزءاً من المبتدأ حتى كأن القضية معدولة الموضوع فإن

التي هي المبتدأ قبل دخول الناسخ لكن لما كانت كالجزء منها نسبوا ذلك للمجموع تسامحاً وبه يندفع ما يقال لو كانت مع اسمها مبتدأ لزم أن المخبر عنه بمجموعهما فلا يكون للنفي تساط على الخبر فيكون معنى لا رجل قائم غير الرجل قائم فيفيد إثبات القيام لغير الرجل وإن نفيه عن الرجل مسكوت عنه وليس مراداً وأيضاً لا يكون المبتدأ بمجموع اسم وحرف غير سابق كما أشار له ش (قوله) معدولة الموضوع الخ اعلم أن القضايا عند المناطقة تنقسم إلى تقسيمات باعتبارات فمنها أنها تنقسم إلى محصلة ومعدولة فالمحصلة هي التي ليست أداة السلب جزءاً من أحد طرفيها وتسمى بسيطة لعدم تركيب طرفيها من النافي والمنفي والمعدولة هي التي جعلت أداة السلب جزءاً من أحد طرفيها سميت بذلك لأن أداة السلب عدل بها عن أصل مدلولها وهو قطع النسبة وجعلت جزءاً من أحد الطرفين فإذا قلت الإنسان هو ليس بكتاب فأداة السلب جزءاً من المحمول وبذلك صار عديمياً لتأخرها عن الرابطة وهي قولنا هو وتسمى القضية معدولة المحمول وإن كانت أداة السلب جزءاً من الموضوع نحو كل لا عالم جماد فمعدولة الموضوع وإن جعلت أداة السلب جزءاً منها فمعدولة الطرفين نحو كل لا حيوان هو لا إنسان هذا في الموجبة وتقول في السالبة المعدولة المحمول زيد ليس هو لا عالم وفي معدولة الموضوع لا شيء من غير الحيوان بإنسان وفي معدولتهما ليس غير الحيوان بغير جماد إذا علمت هذا فلا إله إلا الله قضية محصلة وليست بمعدولة وقد سئل الشيخ بن كمال في أجوبته الحجازية هل هي من القضايا أم لا وعلى أنها منها هل هي قضية واحدة أو قضيتان وهل كلية أو شخصية وهل هي حقيقية أو خارجية أو ذهنية وهل هي ضرورية أم لا وإذا قامت بالضرورة فهل هي بالضرورة الذاتية أو العرضية أو الدوام أو الإطلاق وحاصل الجواب عن هذه الأسئلة أنها قضية لأنها بحسب معناها الأصل كلام خبري وكل كلام خبري قضية وإنها قضية واحدة ولا يصح أن تكون قضيتين لأن الاستثناء فيها من قبيل المفرغ والاستثناء في التفريغ معمول لما قبل إلا وأنها كلية لأنها مسورة بسور الكليات وهي النكرة في سياق النفي وأنها ذهنية بناء على ما ذهب إليه ابن الأثير وسي أن القسمة ثلاثية وشرطوا في القضية الحقيقية أن تكون أفراد موضوعها المقدرة ممكنة الحصول بالامكان العام فإن كانت الأفراد مستحيلة الوقوع في الخارج فتسمى ذهنية لأن المستحيل لا وجود له إلا في الذهن ومن هذا القبيل كلمة التوحيد وأما إن بنينا على ما هو الحق من أن القسمة ثنائية حقيقية وخارجية فنقول القضية هنا حقيقية ويلزم منه أن تكون خارجية أيضاً وأنها ضرورية بلا شك لأن الضرورة هي التي تكون نسبتها واجبة وما هنا كذلك وضرورتها بالذات نحو الله موجود بالضرورة ويلزم من كونها ضرورية صحة توجيها بالدوام والإطلاق لأن كلامهما أعم من الضرورة وصدق الاختصاص يستلزم صدق الأعم



قلت الابتداء زال بدخول الناسخ فكيف يراعى ويكون عاملاً في الاسم بعد دخول ما يضافه قلت لا ناسخ ضعيف بكونها حرفاً ثانياً ثانيه حرف لين مع أن أصلها أن لا تنسخ الابتداء ولا تعمل ولكن حملت على إن المحمولة في العمل على كان المتأصلة في النسخ ومع كونها كالجزء من اسمها لاسيما على القول بالتركيب ولم يشاركها غيرها من النواسخ فيما ذكر فلذا لم تبطل عند سيويه حكم الابتداء وذهب الاخفش إلى أنها عاملة في الخبر مطلقاً وأنه خبرها لا خبر المبتدأ فعلى قول سيويه يجوز أن لا يقدر في الكلمة المشرقة محذوف بأن يكون اسم الجلالة بعد إلا هو الخبر لأنه خبر المبتدأ عنده لا خبر لا فلم تعمل في موجب ولا معرفة وتضعيف السعد لهذا الوجه معنى غير سديد بل المعنى عليه

بخ وكان من حق هذا السائل أن يزيد هل هي محصلة أو معدولة (قوله) قلت لا الخ لا مبتدأ لأنه مقصود لفظه قال في الكافية :

وإن نسبت لأداة حكماً فاحك أو أعرب واجعله اسماً

وناسخ خبره ضعيف نعت لناسخ وقوله ثانياً الخ أصل وضع الحرف كونه على حرف أو حرفي هجاء فما زاد على هذا فخلافاً لأصل كسوف ولعل ولكن وأصل وضع الاسم ثلاثة فأكثر فما نقص فعلى خلاف الأصل ويكون شيئاً بالحرف فيستحق البناء وقوله ثانيه حرف لين هذا هو الوضع الخاص بالحرف وأما مع صحة الثاني فلا يختص بالحرف لوجوده في الاسم نحو مع وقد كما هو مقرر في محله (قوله) مع أن أصلها الخ حاصله أن حقها أن لا تنسخ حكم الابتداء ولا تعمل لما مر ولكنها لما أشبهت إن وحملت عليها توسطوا فيها وقالوا إنها تنسخ حكمه في اللفظ دون التقدير ولذلك يتبع اسمها بالرفع باعتبار محله بخلاف أن تنسخه لفظاً ومحلاً لقوتها (قوله) حملت على أن الخ هو من باب حمل الشيء على ضده لأن لا لنا كيداً لنفى وإن لنا كيداً لا ثبات والنفى المؤكد ضد الأثبات المؤكد والشيء كما يحمل على نظيره يحمل على ضده وقوله المتروكة أى لأنها أفعال (قوله) وذهب الاخفش الخ نحوه للمبرد والمأزني وصححه في التسهيل وهو ظاهر الألفية ووجهه بأن ما استحققت به العمل باق والتركيب لا يبطل عملها عندهم بدليل عملها في الاسم وقوله مطلقاً أى سواء كان اسمها مضافاً أو شيئاً به وهو محل اتفاق أو كان مفرداً كما هنا وهو محل الخلاف بين سيويه وغيره والحاصل أنه اختلف في الاسم هل هو مبنى أو معرب وعلى الأول هل للأعمال في الخبر أم لا ومذهب سيويه أنه مبنى في محل رفع بالابتداء ولا عمل لها في الخبر بل هو خبر المبتدأ وهل الاسم في محل نصب أيضاً عنده بلا العاملة عمل إن أو لا عمل لها فيه اختلف النقل عنه فنقل ابن مالك وغيره الأول ونقل في المعنى الثاني (قوله) فعلى قول سيويه يجوز الخ يعنى أنه إذا كان خبر لا محذوفاً كما هنا فسيويه يجوز تقديره وعدم تقديره والراجح عنده عدم التقدير (وقوله) فلم تعمل الخ دفع بهذا ما يتوهم من المناقاة لكلام النحاة إذا جعل اسم لا

كالمنى على تقدير موجود سواء وعلى قول الآخر لا يخفض لا يجوز أن يكون اسم الجلالة خبرها لأنها لا تعمل في موجب ولا معرفة فيجب تقدير الخبر قبل إلا والتقدير لا إله أى معبود بحق موجوداً وفي الوجود

خبراً لأنهم اشترطوا لعملها شروطاً سبعة أن تكون نافية وأن يكون منفيها الجنس وأن يكون نفيه نصاً وأن لا يدخل عليها جار وأن يكون اسمها نكرة وأن يتصل بها وأن يكون خبرها أيضاً نكرة ذكرها الآخرون وغيره واسم الجلالة معرفة موجب لأنه واقع بعد إلا فلا يصح أن يكون خبراً وحاصل الجواب أنه خبر المبتدأ وهو إله وليس خبراً للإفعل لم يعمل في معرفة قال أبو علي اليوسى وهذا المجيب يلزمه تسليم أن السؤال وارد على من يجعل لا مع التركيب عاملة في الخبر وهو الذى صححه المتأخرون كابن مالك قال فى التسهيل ورفع الخبر إن لم يركب الاسم مع لا بها عند الجميع وكذا مع التركيب على الآخر هـ والآخر أن يقال أن كون لا لا تعمل فى المعرفة علة أنها لنفى الجنس على سبيل التعميم وإنما يدخل التعميم فى النكرة لا فى المعرفة وهذا المعنى ظاهر فى اسمها المنفى نحو لا رجل فى الدار وكذا فى خبرها الحقيقى إذا كان هو المنفى نحو لا رجل فاضل فاذا قلنا لا رجل إلا زيد فإن جعلنا الاستثناء تاماً وقدرنا الخبر فالمستثنى منه هو الرجل والخبر محذوف واسم لا وخبرها كلاهما نكرة وإن جعلناه ناقصاً ولم تقدر الخبر وجعلنا الخبر هو زيد الواقع بعد إلا فالمستثنى منه مقدر وهو الخبر الحقيقى المعنوى وهو نكرة وما بعد إلا إنما هو خبر فى اللفظ بحسب الصناعة النحوية فلم تسلط لا فى المعنى الاستغراقى المطلوب منها إلا على النكرات وعملها فى المعرفة بحسب التقدير اللفظى لا محذور فيه وهذا فى غاية الوضوح فىقال للخصم إن كان قولك أن لا لا تعمل فى المعارف إنما هو لتصحيح النفى التعميمى المراد فقد صح ذلك وإن عملت فى هذه المعرفة وإن كان مرادك أنها لا تعمل فى الخبر إذا كان معرفة مطلقاً من غير اعتبار معنى ولا تعقل علة وإن ذلك هو كلام العرب فصادرة لأن هذا هو المتنازع فيه فإن العرب لا تزال تقول لا عالم إلا زيد ولم تفصح بامتناع أن يكون زيد خبراً فمن أين لك بامتناعه هـ (قوله) وتضعيف السعد لهذا الوجه أى عدم تقدير الخبر وذلك لأنه قال فى التلويح ولا يجوز أن يكون استثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر لأن المعنى على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل إله هـ وحصل كلامه أن إلا تكون بمعنى غير وأن النفي إنما يتسلط على ذلك وأجاب ش بمنع ذلك وأن المعنى واحد سواء قدرنا الخبر أم لا وإيضاحه أنه إذا كان اسم الجلالة خبراً فالاستثناء مفرغ وهو الذى لم يذكر فيه المستثنى منه وإنما الاستثناء من شئ مقدر والأصل لا إله موجود إلا الله تعالى فاسم الجلالة مستثنى من الضمير المستتر فى ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر ولا اعتداد بهذا المقدر من حيث الأعراب قال المحقق الصبان عند قول الألفية : وإن يفرغ سابق إلا الخ ما نصه ثم لا تنافى بين كون تالى إلا فى التفرغ مستثنى وكونه فاعلاً أو مبتدأ



إلا الله وهذا التقدير الذي يوجهه الاخفش يجوزه سيويه ولا يوجهه بل ينبغي ارتكابه واسم الجلالة على هذا التقدير بدل اما من ضمير الخبر المحنوف معه وهو أولى لانه أقرب ولانه إبدال على اللفظ

مثلا في نحو ما قام إلا زيد وما زيد إلا قائم لأن الأول بالنظر إلى المعنى لأن تالي إلا مستثنى من مقدر في المعنى إذ المعنى ما قام أحد إلا زيد وما زيد شيء إلا قائم والثاني بالنظر إلى اللفظ نقله الدماميني عن الشلوين هـ ( قوله ) بل ينبغي أن يكون الخ يعنى والراجع عدم التقدير والأصل عنده الإله الله قاله مبتدأ واسم الجلالة خبره ثم دخلت لا فتسخت حكم الابتداء وصيرت المبتدأ اسما لها ولما كان الكلام قبل دخول إلا محصورا من حصر المبتدأ في الخبر لأن الجملة المعركة الطرفين تفيد الحصر احتيج للآتيان بالا عند دخول لا لا أجل بقاء الحصر ومن صوب عدم التقدير الزمخشري في تأليف له على كلمة الشهادة إلا أنه جعل اسم الجلالة هو المبتدأ ونصه الصواب أنه كلام تام ولا حذف والأصل الله إله مبتدأ وخبر ثم جيء بأداة الحصر وقدم الخبر وركب مع لا ويكون اسم الجلالة مبتدأ مؤخرأ وإله خبر مقدما نحولا سيف إلا ذوالفقار ولا قى إلا على نقله عنه ابن هشام انظر حاشية ع وتأليف اليوسى ثم أن هذا الوجه هو الثاني من أوجه الرفع في اسم الجلالة ( قوله ) على هذا التقدير أى تقدير الخبر وقوله بدل هذا هو الوجه الثالث من أوجه الرفع في اسم الجلالة وفيه احتمالان كما ذكره وقد ضعف البديل في الاستثناء بوجهين الأول أنه لو قيل مثلا ما جاء أحد إلا زيد لم يكن في البديل ضمير يعود على المبدل منه كما في قولك أكلت الرغيف ثلثه اثنان أنهما متخالفان بالنفي والاثبات قال أبو علي والجواب عن الأول أن الضمير إنما احتيج إليه في بدل البعض لدفع اللبس فانك إذا قلت أكلت الرغيف ثلثا ولم تأت بضمير ولا ما يقوم مقامه فقد احتمل أن يكون الثلث المذكور ثلث شيء آخر من رغيف أو غيره لا ثلث هذا الرغيف فاحتيج إلى ما يبين أنه ثلث الأول وهو الضمير وهذا اللبس مأمون بعدم عموم النفي لأنك إذا قلت ما جاءني أحد إلا زيد فقد علم تسلط النفي على جنس الناس جميعا بذكر أحد وعلم أن زيدا المثبت بعد ذلك هو من جنس الناس وهو مراد كله فلم يبق شيء آخر يتوهم أن زيدا منه وأنه ليس داخلا في الأول ليحتاج للضمير فحسن من واضع اللغة الاستغناء عنه وأجيب عن الثاني بأنه بدل من الأول في عمل العامل وتخالفا في النفي والاثبات لا يمنع البدلية لأن شأن البديل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثاني في موضعه وقد اعترض صاحب المغنى بالوجهين المذكورين ولم يجب عنهما هـ بخ ( قوله ) إما من ضمير الخبر الخ هذا هو مختار أبي حيان وإنما صح الإبدال من الضمير لأنه يشمل النفي وإن لم تباشره أداة النفي وهذا الضمير عائد على إله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومته في مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع ما يقال إن الضمير الجزئي لا يحتمل الاستثناء منه والحال أن البديل في الاستثناء على حكم الاستثناء وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع يستعمل

وإما من اسم لا باعتبار ما قبل دخولها فهو إبدال على المحل وانظر هل يجوز الـ"خفش" مع قوله أنها عاملة في الخبر والظاهر لا لأنها إذا عملت في الخبر وكان الخبر لها فقط أبطلت حكم الابتداء فلا محل لاسمها باعتبار الابتداء حينئذ فإن قلت هل يجوز أن يراذ بالاله المعبود مطلقا ويقدر الخبر لنا فلا يلزم

في معنى وإله المستغرق فيه معنى وإن كان عاما باعتبار مدلوله (قوله) وهو أولى أى لانه أقرب وعورض هذا الوجه بان الإبدال من مرجع الضمير هو الأصل وغيره خلاف الأصل وأيضا الاسم المذكور بخلاف الضمير والإبدال من مذكور أولى وقوله ولانه إبدال على اللفظ الخ المراد به اعتبار حكم لم يزل بدخول الناسخ كما أن المراد بالمحل اعتبار حكم قد زال بالناسخ فله قد زال إعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل إعرابه بناسخ وإن كان مبنيًا (قوله) وإما من اسم لا الخ هنا هو الذي قاله ابن مالك في شرح التسهيل والموضح في باب الاستثناء وجل شراح الـ"الفية" واستشكل بان المحل قد زال بدخول الناسخ فلا معنى لاعتباره وأجيب بما مر في السؤال والجواب عند ش وقيل إنه بدل من محل لامع اسمها لأنها في محل رفع بالابتداء عند سيويه ومال إليه صاحب المغنى وهو مبني على التسامح المتقدم عند ش ولذلك لم يذكره ثم البديل هو مجموع المستثنى مع إلا كما يفهم من كلام الرضى ونقله الدماميني عن بعض الفضلاء ولعله الرضى ونسبه بعضهم إلى المحققين وقال ابن الضائع إذا قلت ما قام أحد إلا زيد فالأزيد هو البديل وهو الذي يقع في موضع أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وإنما إلا زيد هو الأحد الذي نفيت عنه القيام هـ وحينئذ فلا يرد السؤال الثاني الذي في شرح الصغرى لصحة أحلاله محل الأول بلا انعكاس المعنى ولو بالتأويل كما في كلمة الشهادة إذ هي في تأويل مافى الوجود إله إلا الله ويصح فيها الإحلال حينئذ قال ع على أن إحلال البديل محل المبدل منه غير متفق عليه بل مذهب سيويه وجماعة عدم اشتراطه إذ يغتفر في الثرائى مالا يغتفر في الأول وائل ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلالاه وهذا كله على مذهب البصريين وأما الكوفيون فيقولون إن المستثنى معطوف عطوف نسق لأن إلا عندهم من حروف العطف في الاستثناء خاصة بمنزلة لكن (قوله) فإن قلت هل يجوز الخ قال سى المعاني المقررة عقلا في هذه الكلمة باعتبار المستثنى والمستثنى منه أربعة ثلاثة باطلة والرابع ينقسم إلى قسمين أحدهما باطل والآخر صحيح فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئين أو كليين أو الأول جزئيا والثاني كليا والرابع عكس الثالث فإن كان المراد بالكلى الذي هو إله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وإن كان المراد به المعبود بحق صح هـ قال وقد يقال إن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالأولى في رد هذا القسم أن يقال إنه يلزم عليه عدم تعيين هذا المتيب هل هو معبود بحق أو باطل وتقدم عن أبى على في تقرير كلام الهبلى أن هذا التنزيل ضعيف من وجهين ويأتى عنه قريبا أنه إذا فسر الاله بالمعبود مطلقا فالخبر المقدر هو المعبود بحق والمستحق للعبادة

( ٣١ — النشر الطيب — ثانى )



الكذب بكثرة المعبودات الباطلة لان ذلك إذا قدر موجود أو في الوجود أما إن كان المعنى لامعبود لنا إلا الله فهو صحيح قلت يمنع هذا أنه لا يحصل به المقصود من نفى الوهية غير مولانا جل وعلا في الواقع جملة ورأساً فتأمله ولم يأت اسم الجلالة من هذه الكلمة المشرقة في انتزيل إلا مرفوعاً باتفاق السبعة ولا يجوز نصبه على البدلية من اسم لا باعتبار عملها فيه لان اسم الجلالة معرفة موجب

والمعنى صحيح لا إشكال فيه ( تنبيهان ) الأول تقدمت أوجه ثلاثة من أوجه رفع اسم الجلالة الأول أنه خبر عن إله الثاني أنه مبتدأ مؤخر وإله خبر مقدم كما مر عن الزمخشري الثالث أنه بدل وفيه احتمالان وبقي من الأوجه الخمسة التي ذكروها في إعرابه وجهان الأول أن تقول إلا بمعنى غير فهي مع ما بعدها وصف لاسم لا باعتبار المحل قبل دخول الناسخ لأنه مرفوع بالابتداء قبل دخول لا ذكره الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم وهو مبني على أن الخبر مخوف مقدر بعد إلا وتقدير الكلام لا إله غير الله موجود أو مستحق للعبادة الوجه الثاني أن يكون مرفوعاً بالله معنى عن الخبر وهو مبني على أن اسم لا بمعنى الوصف لأن إلهاً بمعنى مألوه أي معبود وهو مبتدأ وما بعد الإنائب عن الفاعل يغني عن الخبر وكأنه قيل ما معبود إلا الله تعالى كما يقال ما مضروب إلا الزيدان انظر ما يتعلق بهما من الأبحاث في شرح الصغرى وتأليف اليوسى واقتصرش على القول بالخبرية والبدلية لقوتها ( التنبيه الثاني ) اختلف هل يقدر الخبر أم لا ذهب الامام الرازي إلى الثاني قال لا أنك إذا قدرت موجوداً مثلاً كان نفياً لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفياً لماهيته ونفى الماهية أقوى في التوحيد ولخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقاً لاجماع النحاة لأنهم يقولون لا بد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقريضة ولأن الكلام لا بد فيه من النسبة التامة وهي لا تحصل إلا بتقدير الخبر ورد ذلك بالمنع وبأن ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرح به الجامي أن بنو تميم لا يثبتون لها خبراً وما أوهم الخبرية في اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أي اتفى الإله إلا الله ه وتقدم أن الزمخشري صوب عدم التقدير وأن سيبويه يجوز به بل ينبغي أن يكون هو الراجح عنده وقول الفخر عند عدم التقدير الخ مثله لصاحب المنتخب كما عند ع وقال في رى الظمان انه ليس بشيء لأن نفى الماهية هو نفى الوجود لأن الماهية لا تصور عندنا إلا مع الوجود فلا فرق بين لا ماهية ولا وجود وهو مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة حيث أثبتوا الماهية عارية عن الوجود وهو فاسد ه وذهب الجمهور إلى تقدير الخبر لكن اختلفوا هل يقدر من مادة الوجود وهو ما مر لش أو من مادة الامكان أو هما معاً أو من مادة الاستحقاق للعبادة وبحث في كل واحد منها وأجيب انظر د وقال أبو علي اليوسى التقدير تابع لتفسير الإله فان فسرناه بالمعبود بالحق أو المستحق للعبادة وهذا

وهي لا تعمل في معرفة ولا موجب نعم يجوز نصبه على الاستثناء لكنه مرجوح صناعة لأن المختار في المستثنى المتصل من كلام تام غير موجب الاتباع لا النصب على الاستثناء كما قال في الخلاصة :  
وبعد نفى أو كنفى اتخبط اتباع ما اتصل

ومرجوح معنى أيضاً لقول ابن يعيش حسباً نقله في الأشباه الفرق بين البديل والنصب في قولك ما قام أحد إلا زيد أنك إذا نصبت جعلت معتمد الكلام النفي وصار المستثنى فضلة فتنبه كما تنصب المفعول وإذا أبدلته منه كان متعمداً لكلام إيجاب القيام لزيد وكان ذكر الأول كالتوطئة ه فعلى هذا إذا نصب اسم الجلالة على الاستثناء صار المعتمد من الكلام نفى الألوهية عن غيره تعالى لا اثباتاً له فانما قصد تبعاً وقد يجاب عن المرجوحية الأولى بأن رجحان البديل إنما هو حيث تحصل به مشاكلة المستثنى منه حتى إنه يستوى مع النصب على الاستثناء

هو المراد منه عند النفي فالخبر المقدر هو موجود والمعنى لامستحق للعبادة في الوجود إلا الله تعالى ولا معنى لتقدير مستحق وإن فسرناه بالمعبود مطلقاً فالخبر المقدر هو المعبود بحق أو المستحق للعبادة وكأنه قيل لا معبود يستحق أن يعبد إلا الله تعالى ولا يصح تقدير موجود لأن المعبودات من دون الله تعالى موجودة ولا يصح النفي ه (قوله) وهي لا تعمل في معرفة الخ تقدم ما يتعلق به من كلام أبى على فارجع إليه (قوله) لأن المختار الخ اختيار الاتباع مقيد بقيود كما في الصبان وهي أن لا يطول الفصل ولم يكن رداً لكلام تضمن استثناء ولم يتقدم المستثنى على المستثنى منه وإلا كان المختار النصب نحو ما جاءني أحد حين كنت جالساً هنا إلا زيدا لأن اختيار الاتباع لتشا كل المستثنى والمستثنى منه ومع طول الفصل يخفى ذلك ونحو ما قام إلا زيدا رداً لقول قائل فاموا إلا زيدا لتطابق الكلامين ونحو ما قام إلا زيدا أحد وإذا انتقض النفي أو النهى بالا كان في حكم الإثبات فينصب ما بعد إلا الثانية فانظره (قوله) حيث تحصل المشاكلة الخ المراد بهاموافة ما قبل إلا ما بعدها في الحالة الاعرابية وتحصل تارة في الكلام الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لا تحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففي الأول يستوى النصب على الاستثناء والبديل كقولك ما ضرب القوم إلا زيدا فيجوز في زيد النصب على الاستثناء وعلى البديل لحصول المشاكلة وفي القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء نحو ما قام القوم إلا زيد وفي القسم الثاني يترجح النصب على الاستثناء في القياس نحو لا أحد إلا زيدا فإذا جعلت زيدا بدلاً أو منصوباً على الاستثناء فلا مشاكلة بعد ظهور الأعراب فيما قبل إلا ولكن النصب أولى ومثله لا إله إلا الله فيكون النصب فيه أرجح ثم إن ما ذكر من اعتبار المشاكلة هو ما مر عن الصبان وذكره الأزهري عن الرضى ومثله في التسهيل وجزم به ابن هشام في الجامع لكن قال أبو حيان هذا شيء



في نحو ماضرب إلا زيدا ويترجح النصب على الاستثناء في نحو لارجل في الدار إلا زيدا إذ المشاكلة إنما هي في النصب لا في الرفع على الإبدال على المحل وعليه فالنصب في الهيئلة أرجح من الإبدال بالرفع وعن المرجوحية الثانية بأن الأهم من الكلمة المشرقة إنما هو نفى اللوهمية عن غيره تعالى إذ كفر من كفر إنما كان باثبات إله مع الله وأما إثبات ألوهيته تعالى فلا نزاع فيها بين العقلاء إلا من شذ من الدهرية السابغ إذا قلنا إن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس بناء على أن الإخراج

لم يذكره أصحابنا وقال الرصاع هذا ثقل غريب مخالف لظاهر كلام النحاة ففي المغنى في الجهة الخامسة يجوز في نحو ماضرب أحد إلا زيدا كون زيد بدلا من المستثنى منه وهو أرجحها وكونه منصوبا على الاستثناء وكون إلا وما بعدها نعتا وهو أضعفها ه قال د في حواشيه على المغنى مانصه قوله وهو أرجحها أى لانه إذا ذكر المستثنى منه وكان الكلام منفيًا ترجح البطل على الاستثناء ه وقال الدماميني مقتضى التعليل بالتشا كل تساوى النصب على البدلية والاستثناء في هذه الصورة ه نقله الصبان وسلمه وقال الخضرى عقبه وفيه أنه لا يحصل التشا كل في نوع النصب وإن حصل في لفظه اللهم إلا أن يقال اكتفوا بالمشاكلة في اللفظ ه وقال د على قول سى حتى أنه لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا قد يقال لا يستويان لان الأصل النصب على الاستثناء ه (قوله) ماضرب إلا زيدا الذى عند سى وغيره ماضرب أحدا إلا زيدا بذكر أحد (قوله) أرجح أى في القياس بناء على اعتبار المشاكلة ولا مشاكلة هنا لعدم ظهور الأعراب فيما قبل إلا ولكن السماع والأكثر الرفع ولذلك اتفقت عليه القراء السبعة في قواه تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله كما تقدم لش و ذكر الشيخ إبراهيم في انباء الانباء جميع ما قيل في إعرابها وحكم بوجوب الرفع في اسم الجلالة وأبطل النصب وكذا أوجه السهيلي كما نقله الأزهري في التصريح ونصه قال أبو القاسم السهيلي في أماليه لا يجوز في نحو لا إله إلا الله من نصب المستثنى ما جاز في نحو ما فعلوه إلا قليل منهم كما لم يجز في ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم بالرفع لنسكتة بدیعة وهى أن النصب حقه الإيجاب فاذا دخل النفي على كلام تام بنفسه جاز لك من النصب ما جاز قبل دخول النافي وإذا دخل على كلام لا يستقيم تقديره عاريا عنه تعين اعتبار حكم النفي وامتنع اعتبار حكم الإيجاب ه (قوله) إلا ما شذ الخ نكت به على سى في شرح الصغرى حيث حذف هذا الاستثناء لأن طائفة من الفلاسفة وهم الدهرية يقولون إن العالم حدث لنفسه أمراً اتفاقاً وذكره سى بنفسه في شرح صغرى الصغرى وأجاب د بأنه نزلهم منزلة المجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية كما مر ه بخ لكن قال البكى ولقد قيل ما أنكر أحد وجوب الصانع ولكن إنما وقع الغلط في تعيينه قال السعد ومن نفاه من الملحدة لم ينفعه بمعنى أنه ليس صانعا بل بمعنى أنه لا يوصف بشيء حتى أبوا أن يصفوه بأنه موجود وهذا غلو وإلحاد ه وقال الغزالي في معراج السالكين الفرقة السابعة أقوام يظهرون

من المحكوم به فلا إشكال في الكلمة المشرقة وهو رأى أكثر الأصوليين وقال أبو حنيفة ليس

الاسلام ويطنون التعطيل المحض فهو لاء شرار الفرق خالدين في النار والامم على خلافهم وهي يسمع بها وقل أن ترى إلا آحاد يحمله الاستخفاف على ذلك والامم مطبقة على وجود الصانع وإن استعملت له شركاء هـ بخ نقله ع وعليه فالسنوسي تارة اعتبرهم وتارة لم يعتبرهم لندورهم (تنبيه) بقي على ش وجه من وجهي النصب وهو أن تكون الإضافة لاسم لا باعتبار محله لأنه في محل نصب وتكون إلا بمعنى غير فهي اسم لكن لما كانت على صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها وهو اسم الجلالة قال أبو علي وهو أيضاً على أن الخبر محذوف مقدر بعد الا والتقدير لا إله غير الله موجوداً ومعبود بحق وماورد عليه في حالة الرفع يرد هنا والمعنى واحد هـ وترك إعراب الجملة الأخيرة من كلمة الشهادة لوضوحه إذ هي جملة من مبتدأ وخبر ومضاف إليه ولكن لا بأس بذكر شيء يسير على سبيل التبرك وتسميماً لأعراب كلمة الشهادة كلها فنقول محمد مبتدأ مرفوع بالابتداء وهو عامل معنوي ورسول خبره مرفوع بالمبتدأ على مذهب سيوييه والجمهور واقتصر عليه في الالفية وصححه المرادي وغيره قال ابن عبد الرحيم لأن الابتداء إنما يطلب المبتدأ والمبتدأ يطلب الخبر والطالب إنما يعمل في مطلوبه وقال الكوفيون كل من الجزأين رفع صاحبه واختاره السيوطي وذهب الأخفش وابن السراج والرماني إلى أن الابتداء رفع الجزأين وذهب المبرد إلى أن الابتداء رفع المبتدأ بنفسه ورفع الخبر بواسطة المبتدأ وقال في الكافية :

وخبراً بمبتدأ أو بابتداء أوبهما ارفع والمقدم اعضدا  
وقال أهل الكوفة الجزآن قد ترافعا وذا ضعيف المستند

والخبر وهو رسول مضاف حذف توينه لأجل الإضافة واسم الجلالة مضاف إليه ما قبله هذا هو اصطلاح سيوييه والجمهور في تسمية الأول والثاني وهو الجارى على الالفية وقيل بالعكس وقيل يجوز في كل منهما أن يقال فيه مضاف ومضاف إليه وهل الجار للمضاف إليه هو المضاف وهو قول سيوييه وصرح به ابن مالك في التسهيل في حذف المضاف ويؤخذ من مواضع من الالفية كقوله :

وبعد جره الذي أضيف له وألزموا إضافة لدن فجر

أو الإضافة وهو قول الأخفش والسهيلي وأبي حيان أو حرف مقدر وهو قول الزجاج وابن البادش وأشار بعضهم إلى هذا بقوله :

وجر بالمضاف ما إليه أضيف في مذهب سيوييه  
ومذهب الزجاج حرف خفضاً والأخفش الإضافة التي ارتضى

(قوله) في التنبيه السابع إذا قلنا أن الاستثناء الخ قال العلامة العطار المصدر بمعنى اسم المفعول أو الكلام على



الاستثناء من النفي إثباتاً وقيل عنه ولا العكس بناء على أن الاستثناء من الحكم نفسه فيدخل المستثنى تقدير مضاف أى من ذى النفي ذو إثبات أى دال عليه هـ وأشار الامام الرازى لتحرير محل النزاع فقال اتفق العلماء على أن إلا للخارج وأن المستثنى مخرج وأن كل شىء مخرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقي رابع مختلف فيه وهو أنه إذا قلنا قام القوم إلا زيدا فهناك أمران القيام والحكم فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل فى نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون مخرج من الحكم فيدخل فى نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن أن يكون قائماً أو غير قائم ثم قال والعرف شاهد فى الاستعمال أنه إنما أخرج من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة والأصل عدم النقل والتغير هـ نقله العبادى ( قوله ) فلا إشكال الخ أى لانالما استثنينا الفرد الواحد من أفراد الاله المنفية دل ذلك على ثبوت حكم له مخالف لما قبله قال السعدى فى التلويح قد أجمعوا على أن لا إله إلا الله كلمة توحيد أى إقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلم يكن الاستثناء حكماً مخالفاً لحكم الصدر لما لزم الإقرار بوجود البارى تعالى بل بنفى الألوهية عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لصانع العالم يحكم بإسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على إثبات حكم مخالف للصدر هـ ( قوله ) وهو رأى أكثر الخ واحتجوا على ذلك بوجهين الأول النقل عن أهل اللغة لأنه ظاهر كلامهم والحنفية يؤولون كلامهم بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً وإجماع أهل العربية على أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل قاله السعد الثانى أنه لو كان المستثنى مسكوتاً عنه لما أفادت لا إله إلا الله التوحيد لأننا إذا قلنا لا عالم إلا زيد فزيد عند أى حنيفة مسكوت عنه وهو باطل بالإجماع وأجاب أبو حنيفة عن هذا بما يأتى عند ش ( قوله ) وقال أبو حنيفة ليس الخ استبعده جماعة حتى قال السعد إنه فى مثل ما قام إلا زيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وأشار السيد الجرجانى إلى تقوية مذهبهم فقال مبنى الخلاف هو أن وضع الالفاظ هل هو للأمور الذهنية أو للخارجية ذهب الشافعى إلى الثانى وعلمائنا إلى الأول ولما لم تصور الوسطة بين النفي والإثبات فى الأمور الخارجية لزم القول بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الأمور الذهنية والخارجية واسطة لزم القول بالاول هـ ( قوله ) وقيل عنه ولا العكس هذا القول هو الذى اقتصر عليه فى جمع الجوامع فقال والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لابن حنيفة قال المحلى فيهما هـ وكذا قال فى منع الموانع رداً على من قال إن خلافه فى الاول فقط وحكاة المحلى بصيغة التمريض فقال وقيل فى الاول فقط قال الكمال هذا يقتضى ترجيح النقل الاول وهو أن الخلاف فيهما وهو المتبادر من المتن لكن عبارة شرح المختصر قيل فيهما وقيل فى

في تقيضه وهو لاحكم فيبقى مسكوتا عنه فأجاب بأن الاثبات في كلمة الشهادة بعرف الشرع وفي المفرغ نحو ما قام إلا زيد بالعرف العام الثامن يجب الاحتراز من لحن العوام في كلمتي الشهادة فقد

الأول ولا ترجيح فيها والمخالفة فيما نقلها الصفي النهدى عن طائفة من الحنفية والمخالفة في الأول قطع نقلها عن الحنفية الامام الرازي في المعالم وجرى عليها العضد ولعل الشارح اعتمد في ترجيح الأول كلام السعد فقال في حواشيه ان ما نقله العضد هو المشهور من كلام الشافعية قال والمذكور في كتب الحنفية أنه ليس من الاثبات تقيًا ولا من النفي إثبات انظر تمامه (قوله) بناء الخ قد تقدم هذا في كلام الامام الرازي وتقدم عن السيد الجرجاني أن الخلاف عندهم مبني على شيء آخر (قوله) بعرف الذرع الخ قال ابن دقيق العيد وكل هذه مراوغات جدلية واشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لامر زائد ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك لكان أهم المهمات أن يعلننا الشارع ما يحتاج اليه فالحق أن هذا من أصل وضعها انظر الكمال وقال أبو علي اليوسي الذوق السليم شاهد حق على ما يقوله الجمهور فانك إذا قلت جاء القوم إلا زيدا فالسابق للذهن أن زيدا والقوم متقابلان وأن له حكما خلاف حكمهم ولا يكفي فيما يفهم عن ذلك مجرد التغاير بكونه مسكوتا عنه لان المسكوت عنه أعم من المحكوم عليه بحسب نفس الامر ولا تقابل بين عام وخاص (قوله) في التنبيه الثامن يجب الاحتراز الخ لاشك في أنه تنبغي المحافظة على حروفها ومدانها وحركاتها وسكونها وغير ذلك وكذا سائر الاذكار لاسيما إن لاحظ ذاكرها أنها من القرآن كما هو المطلوب وحيث يزداد أجرها وثوابها وأطلق ش في الوجوب والصواب التفصيل قال شارح الحصن الكلمة المشرقة إما أن يقال على سبيل أنها من القرآن وإما أن تستعمل بقصد مطلق الذكر أو إرادة معناها فقط لا على قصد التلاوة ثم لا يخلو إما أن تكون هي أول نطقه بها للدخول للإسلام أو بنية امثال الامر تأدية الواجب أو يراد بها مطلق الذكر وتحصيل الاجر بعد تأدية الواجب من غير قصد تلاوة فإذا قصدت التلاوة فتجرى على حكم اللحن في القرآن من عمد أو سهو أو غير ذلك وإن لم يقصدها بل أراد تأدية الواجب فيحتاج وينظر في اللحن هل يمنع من حصول المقصود أم لا وإن قصد بها مطلق الذكر فيظهر أن هذا مما يسهل الامر فيه وليس فيه من التشديد ما في غيره سيما من لم يطاوعه لسانه فانه معذور وأجره إن شاء الله موفوره وفي أجوبة والده سيدي عبد القادر لما سئل عن جماعة من العوام من أهل العجمة في اللسان يجتمعون فيقرأون أحزاب المشايخ وفيها الآيات من القرآن فيكثرون من اللحن والتصحيف وينتبهم الخير والاجتماع عليه فهل يحرم عليهم ذلك أو يتركون على حالهم فأجاب بما نصه منع الذاكر والحالة هذه من ذلك إما أن يكون على سبيل الكراهة أو التحريم أما الكراهة فتفتقر إلى دليل ولا سبيل



يلحن بعضهم بقلب همزة إله ياء والصواب قطعها أو يقف على إله ثم يتدىء إله الله أو يسكت ويقول غيره إلا الله كما يفعل بعض المتفجرة والصواب وصل إله بالالله أو بقلب همزة إله ياء أيضاً والصواب

إلى إطلاقها بغير نص وأما التحريم فلازمه التأنيم فيقال إذا كان هذا اللحن في غير الكتاب والسنة فلا إثم لقول الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب لا يلزم من التكلم بما لا يجوز لغة الإثم الشرعي فمن رفع المفعول ونصب الفاعل في غير الكتاب والسنة فلا إثم عليه إلا أن يقصد بذلك إيقاع السامع في الغلط الذي يؤدي إلى الضرر فعليه إثم هذا القصد المحرم ه وإن كان في الآي القرآنية والأذكار النبوية فإن كان من أهل العجمة ومن لا يستطيع أن يقوم لسانه أو غلبت عليه الآمية ولا يقصد ما يقتضيه اللحن فلا إثم عليه قال ابن رشد الصحيح من الأقوال في الصلاة خلف اللحن أنها تكره ابتداءً فإن وقعت لم تجب أعادتها لأن القارئ لا يقصد ما يقتضيه اللحن وإلى هذا ذهب ابن حبيب ومن الحجة ما روى أن النبي ﷺ مر بالموالي وهم يقرأون ويلحنون فقال نعم ما قرأتم ومر بالعرب وهم يقرأون ولا يلحنون فقال هكذا نزل ففى هذا دليل على أن الأمر فيه سعة وتسهيل وأن الإثم منى بل له أجر قصده ونيته لحديث نية المؤمن أبلغ من عمله وأنه لا يمنع من القرآن والذكر أما أن الكمال كون الإنسان يتحفظ من اللحن في ذكره وأدعيته فلا شك أنه مطلوب في الجملة وأما متعمد اللحن والتحريف فأمره معلوم في جانب القرآن والآحاديث النبوية والله أعلم ه وفي الأجوبة الناصرية سئل رضى الله عنه هل يؤخذ الإلحن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم باللحن أم لا فأجاب ينبغى له إلا كثار منها على حسب الامكان ولا يتركها لأجل اللحن فانما الأعمال بالنيات ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ه وقد ثبت الترخيص في اللحن في الحديث عن جماعة من السلف فقد سئل الامام أحمد عنه إذا لم يغير المعنى فقال لا بأس به انظر النقط الثالث من تأليف الافرائى المسمى بالمغيث بحكم اللحن في الحديث ( قوله ) بقلب همزة ياء الخ قال في شرح الحصن أما إبدال همزة ياء فمما عمت به البلوى وقد يلتمس له وجه في التخفيف لكن على تسهيل همزة بين يين وأما الإبدال المحض فمقتضى كلامهم أنه لا وجه له في المتحركة بعد ساكن كهمزة إله أو المكسورة بعد فتحة كما في الإثم نقل عن الخليل أن أكثر الناس يقولون لعائشة عيشة يستحسنون التخفيف ومراده بأكثر الناس العرب وهذا مما يستأنس به ه بنح نقله جس ( قوله ) أو يسكت الخ سئل الشيخ المنجور عن الجماعة الذين يقول بعضهم لا إله وبعضهم إلا الله فقال لا ينبغى ولا يحرم لأن كلا حذف اعتماداً على صاحبه ولم يقل العلماء بتحريم ذلك في الأذان حيث يجتمع المؤذنون ه ثم إن الذاكر إذا أراد الوقف على اسم الجلالة تعين عليه السكون أى عدم الحركة التامة فيشمل السكون المحض والروم والاشمام والروم هو الاتيان بثلاث الحركة حالة الوقف بصوت خفى والاشمام عند القراء هو الإشارة بالشفيتين للضمه وهو

أو بتخفيف لام إلا والصواب شديداً أو باظهار تنوين محمد والصواب إدغامه في راء رسول التاسع

غير الاشياء عند النحاة وإن وصله بشيء نحو وحده لا شريك له فالراجع الرفع كما مر ( قوله ) أو باظهار تنوينه الخ قال في التوضيح في تعداد ما يغلط فيه المؤذنون ومنها الوقوف على لا اله وهو خطأ ومنها أن بعضهم لا يدغم تنوين محمد في الراء بعدما وهو لحن خفى عند القراء ( تمة ) بقى على ش من هذا النوع أمور منها أنه ينبغي إذا كرها أن لا يشبع حركة الهمزة من اله لثلاثاً ينشأ عنها ياء ساكنة سكوناً ميثاً كما يفعل بعضهم قصداً للتعطيل والاطالة وأن يحرك هاء اله تحريكاً متوسطاً ولا يخطط الحركة حتى ينشأ عنها ألف كما يفعله بعضهم وكذا يقال في سائر حركاتها لان الكسرة اذا أشبعت نشأ عنها ياء والفتحة اذا أشبعت نشأ عنها ألف والضمة اذا أشبعت نشأ عنها واو فينبغي أن يؤتى بالحركة متوسطة لا مختلطة ولا مشبعة . روى عن عبد الله بن احمد بن صالح أنه قال قرأ أخ لي أكبر مني على حمزة المقرئ فجعل يمد فقال له الشيخ حمزة لا تفعل أما علمت أن ما فوق الجمودة قطط وما فوق الياض فهو برص وما فوق القراءة فليس بقراءة ه وهذه هي اللغة المشهورة . وهناك لغة أخرى بأشباع الحركات الثلاث وتوليد الاحرف الثلاثة منها وخرج عليها ما روى أن بلالاً رضي الله عنه كان يشبع حركة الباء من أكبر في أذانه (١) وذكر لها ابن مالك شواهد كثيرة في توضيحه على مشكلات الصحيح فانظره ان شئت ومنها تفخيم اللام من اسم الجلالة وذلك أنها تفخم اذا انفتح ما قبلها كما هنا أو انضم تعظيماً للاسم الشريف وزيادة في الفرق بينه وبين اللات اسم الصنم وليكون ذكره تعالى بكل اللسان فان اللام الرقعة انما تذكر بطرف اللسان وترقق اذا انكسر ما قبلها نحو الحمد لله لان الكسرة تقتضي التسفل واللام المفخمة تقتضي التصعد وفي الانتقال من التسفل الى التصعد ثقل ويجوز الوجهان اذا وقع قبلها حركة بين الكسرة والفتحة وقل المولى خسرو ان بعض القراء يفخم لامة مع الكسرة أيضاً وينبغي أن يشد اللام من اسم الجلالة لثلاثاً يؤدي الى اسقاط احدى اللامين لان الحرف المشدد بحرفين ويحترز من تمكين مد الالف والزيادة على المد الطبيعي ومن حذف الالف بالكلية فلا يصح مع حذفه ذكر ولا صلاة لمن تركه عمداً اختياراً قال سيدي عجم .

من ترك المد الطبيعي لدى احرام أو سلام أبطل أبدأ

انظر المبحث الاول من تأليفنا على كلمة الشهادة ( قوله ) في التنبيه التاسع هل الافضل المدأى في لا النافية وهذا القول هو الراجع قال النووي الصحيح المختار مد الذاكر كلمة لا اله الا الله ليتدبر معنى الذكر اذ المقصود منه ذلك وقال سهل بن عبد الله اذا قلت لا اله الا الله مد الكلمة وانظر الى قدم الحق فأثبته وانف ما سواه قال سي وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم من قالها ومدتها بالتعظيم

(١) لم يصح هذا عن بلال رضي الله عنه .. عبد الله محمد الصديق



قال القشاشي اختلف هل الأفضل المد في لا إله إلا الله ليستشعر المتلفظ نفى الألوهية عن كل ماسواه تعالى أو القصر لثلاثته المنية قبل التلفظ باسم الجلالة و فرق الفخر بين كونها أول كلمة فيقصر أولاً فيمد . العاشر قال صاحب حل الرموز قد جمع الحق سبحانه معاني ذاته وصفاته - وجواهر حكمه وكلماته في صدقة كلمة الاخلاص ثم أطلع الخواص على ما فيها من الخواص وهي كلمة أولها

غفر الله له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قيل له فان لم تكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنب أبويه وجيرانه هـ (١) قال ع لعل التعظيم يستلزم التوبة وح يكون قولها مع التوبة مكفراً للكبائر فلا ينافي ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة أو عفواً الله تعالى أو يحمل ذلك على رجاء المغفرة لا على القطع كما في التوبة على الصحيح هـ وقدرة الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولا ينقص عنها لانها مبلغ الطبع فلا تأتي هيئة الكلمة بدونها ( قوله ) لثلاثته الخ هذا مبني على الاحتياط فقط لا سيما في حق المؤمن فلو نطق بالنفي وقلبه متعلق باثبات الألوهية لله تعالى واخترمته المنية فلا بأس عليه ويؤيد، تعبيرهم بالأفضل وبعضهم عبر ينبغي وتفرقة الامام الرازي بين المؤمن والكافر وعبر الشيخ عlish بالأفضل فيهما معاً قال والأفضل ترك المد في حق الكافر لينقل الى الايمان فوراً بخلاف المؤمن فالأفضل له المد إلا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقول سي ينبغي للذاكر أن لا يطيل المد جداً يحتمل أن المراد بقوله جداً زيادة على ست حركات فيكون ذاهباً على القول الاول وعليه حملة ويحتمل أن المراد زيادة على الثلاث حركات فيكون ذاهباً على القول الثاني وعليه حملة جس ( قوله ) ، أول كلمة يعنى من الذي أراد الدخول في الاسلام وذكر أيضاً هذه الاقوال الثلاثة صاحب مفتاح الفلاح ووجهها ونقل ذلك شارح الحصن ( قوله ) في التنبيه العاشر قال صاحب حل الرموز الخ هو عز الدين بن عبد السلام الشافعي الملقب بسلطان العلماء وكان رحمه الله تعالى زاهداً في الدنيا وأعراضاً حكى أنه وقع له مع أمير بلده مخاصمة بسبب انكاره عليه حتى أدى ذلك إلى خروجه من البلد فحمل متاعه وكتبه وزوجته على حمار وخرج من البلد ( قوله ) في صدقة الخ الاظهر ان المراد بالصدقة لفظ لا إله إلا الله شبهها بالصدقة لاحتوائها على المعاني والحكم النفيسة كما أن الصدقة تكون مشتملة على الجواهر النفيسة التي في وسطها قال في المختار صدف الدرة غشاؤها والواحدة صدقة هـ وقوله كلمة الاخلاص هذا من جملة أسمائها وذكر لها أبو على اليوسى أربعة وعشرين اسماً كما يأتي عند ذكر الاحاديث الواردة في فضلها وقوله أطلع الخواص أي من العلماء والاولياء على ما فيها من الخواص أي المعاني والحكم وخواصها كثيرة منها ما ذكره في بغية السالك أن من خاصية التهليل نفى الهموم كما يفهم من قوله تعالى بعد أن ذكر أحوال المناقين وما كانوا عليه من اضممار الحيلة للنبي ﷺ فاعلم أي يا محمد أنه لا إله الا الله أي استصحب معنى

نفي وآخرها إثبات دخل أولها في القلب فخلا ثم تمكن آخرها في القلب فخلا فنسخت ثم رسخت وسلبت ثم أوجبت ومحت ثم أثبتت ونقضت ثم عقدت وافقت ثم نفت هـ (كانت) هي أي الكلمة المشرقة وهي مجموع اللمتين وسميتا كلمة بالافراد تنبيهاً على كمال الارتباط بينهما وأنه لا يحصل الايمان باحدهما دون الاخرى لأن الاقرار باحدهما لا يستلزم الاقرار بالآخرى كما لابن مرزوق في شرح

التوحيد حتى لا تكثرث بامر سواه قال بعض المفسرين هذا خطاب عام للنبي ﷺ وأمنه فظهر بذلك أن ذكر التوحيد له اختصاص بطرد الهموم وتصويرها هـ واحداً للواحد الحق فطالب الاعراض عن الخلق تعويلاً على الواحد الحق أنسب الاذكار له التهليل هـ وقال ابن الفاكهاني سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول من واطب على قول لا إله إلا الله عند دخول منزله وجد الغنى حساً (قوله) أولها نفى الخ قد أشارني إلى ما ذكره ابن عبد السلام بعبارة واضحة وزاد على ذلك فقال ولهذا كانت هذه الكلمة الشريفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولاً من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات بقوله لا إله إلا الله أي ليس ثم سوى مولانا عز وجل من هو غنى في نفسه أو يفتقر إليه في أثر ما حتى يستحق أن يعبد أو يعول عليه في أثر بل الجميع عاجز فوجب طرد جميعها عن القلب اذ وجودها كعدمها وما يوجد مع بعض الكائنات من المصالح واللذات ونحو ذلك فليس منها فلا يعول عليها ولما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي حلاه بزينة الدخول في حضرة الملك العلام فقال لا إله إلا الله ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الارتفاع بها موقوفاً على القيام بالشرعية احتاج الذاكر لكلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يتبعها بإثبات رسالته صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله في حرز شريعته بقوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هـ بخ (قوله) فخلا هو من التخلية بالخاء المعجمة أي تخلى عن الاغيار وقوله ثانياً فحلى من التحلية أي تحلى بأنوار المعارف بسبب عمارة قلبه بالجلالة وقوله فنسخت أي أزالته الألوهية عن غير الله تعالى وأثبتها لله تعالى فرسخت في قلب المؤمن لأن الايمان اذا رسخ في القلب لا يزول وقوله وسلبت الى آخر كلامه بمعنى ما قبله فهو تفنن في العبارة والمعنى واحد والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى . كانت لئلا علامة الايمان ، هذه هي الفائدة الثانية من الفوائد الاربع التي اشتملت عليها الايات الثلاثة كما مر (قوله) تنبيهاً الخ فيكون مجازاً من باب تسمية الشيء باسم جزئه قال تعالى . وألزمهم كلمة التقوى ومن هذا القليل قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها اشارة الى ارجعوني لعلني اعمل صالحاً فيما تركت وقال صلى الله عليه وسلم . أصدق كلمة قالها الشاعر . ألا كل شيء ما خلا الله باطل . وقيل ان كلمة الشهادة صارت في العرف علماً على مجموع الكلمتين أي لا إله إلا الله محمد رسول الله وكذا كلمة التوحيد ونحوهما وهو أولى من ارتكاب المجاز (قوله) كما لابن مرزوق الخ وذلك أنه قال أن الاولى لا تستلزم الثانية وكذا العكس لأن الاقتصار على



البخارى اللهم إلا أن يقال اسم الجلالة يدل على الذات العلية دلالة جامعة لمعاني الأسماء والصفات التي منها أنه تعالى واحد لا شريك له فاذا أضيف الرسول إليه بهذا الاعتبار كان الاقرار بالرسالة إقراراً بالوحدانية (لذا) أى لجمعها تلك المعاني التي هي عقائد الايمان (علامة الايمان) في الشرع ولم يقبل من أحد الايمان إلا بها كما في الصغرى وفيه أمور أحدها أنها تتعين للدخول في الاسلام ولا يكفي لذلك غيرها من قول أو فعل يدل عليه وقد حكى السبكي وغيره في ذلك قولين تعينها والاكتفاء بكل ما يدل على الاسلام من قول أو فعل وفي نكاح المدونة وغيره ما يدل على الثاني

الاقرار بالرساله لا يستلزم الاقرار بالوحدانية كما ظن بل بالوهية خاصة نقله ع وقال عقبه وفيه نظر لان الجلاله علم على الواحد الفرد والعلم جزئى لا يحتمل كثرة فاضافة رسول اليه مفيدة لكونه رسول الواحد الذى لا شريك له وذلك اقرار بالوحدانية لا بمطلق الالوهية ه قال جس عقبه وهذا انما يأتى فى عبارة الصغرى يعنى حيث عبر بلا اله الا الله محمد رسول الله دون عبارة ظم لانه عبر بالاله دون اسم الجلالة ه لكن تقدم ش أنه قال عند قول ظم محمد أرسله الاله أى الاله المثبت فى الجملة الاولى وهو الله وبهذا يساوى ما ذكره ظم قولنا محمد رسول الله ه وعليه فعبارة ظم مساوية لعبارة سى (قوله) اللهم الا أن يقال الخ هذا جواب آخر غير ما أجاب به ع وقد جرت العادة باستعمال هذا اللفظ فى الجواب الضعيف أو البعيد وكان المجيب يستعين بالله على صحته ووجه ضعفه ما قرره ش أن اسم الجلالة علم على الذات فقط وأما الوحدانية فهي داخلة فى الصفات التي تلاحظ فى اسم الجلالة وليس اسم الجلالة موضوعاً للذات والصفات كما مر فى أول الكتاب وح فالظاهر ما أجاب به ع وانظر لم تركه ش ولعله لم يراجعه هنا (قوله) ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى الايمان إلا بها فاذا ادعى كافر أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس إلا بها بناء على أنها شرط لاجراء الأحكام الظاهرة وهو الراجح كما يأتى ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله تعالى إلا بها بناء على أن النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وح فلا يحتاج لتقدير دعوى (قوله) وفيه أمور أى يؤخذ منه مسائل كقول شراح الحديث وفى هذا الحديث كذا أى يؤخذ منه كذا (قوله) وفى نكاح المدونة الخ ذكر هذا ابن مرزوق فى شرح البخارى ونصه فى نكاح المدونة وغيره ما يدل على أن نحو الصلاة يدخل به فى الاسلام كاحد الوجهين عند الشافعية لقوله لا توطأ الأمة المجوسية حتى تجيب إلى الاسلام بأمر يعرف كصلاتها ونحوه ه نقله ع وكذا قال أبو حنيفة فى كافر صلى مقتدياً بالامام انه صار مسلماً بذلك حتى أنه يقتل إذا أبى البقاء على الاسلام وهذا القول هو الراجح المشهور عند المالكية (قوله) إلا بحققها أى الدماء والأموال والبلاء بمعنى عن أى هى معصومة إلا عن حق الله فيها كردهق وحده وترك

لأنه قال لا توطأ الأمة المجوسية حتى تجيب إلى الاسلام بأمر يعرف كصلاتها ونحوه ه والخلاف مبنى على اعتبار التعبد بما عينه الشارع أو النظر إلى المعاني والمقاصد بما يدل عليها كيف ما كان فعلا أو قولاً بأى لغة كان يدل للأول الحديث الصحيح أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ويدل للثاني حديث خالد بن الوليد في قتله الذين قالوا صباناً ولم يحسنوا غير ذلك فقال عليه السلام اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد ووداهم

صلاة وزكاة وحق آدمى كقوله العزيزى على الجامع الصغير وقال الحنفى أى الدماء والأموال أو كلمة الشهادة أى بالحق المرتب عليها بعد النطق بها فلا توهموا النطق بها يسقط الحقوق المرتبة عليها ولذا قال أبو بكر والله لو منعوني عقلاً كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ه وعند النووي في الأربعين لا يحق الاسلام قال بعض شراحها كالقتل بالقصاص والقطع بالسرقه وغرامة ما أتلّف من مال غيره ه وفسر المحشى رحمه الله تعالى الحق بخصوص ما في حديث لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزنى بعد احصان أو قتل نفس بنير حق قال ولا شك أن كلا من هذه الثلاثة - تبيح الدم وتزيد الردة باباحة المال وظاهر إخراج الا بحقها بما قبله أن القاتل والزانى تباح أموالهما وليس بمراد فكانه غلب الكافر عليهما ه وقد علمت أنه لا حاجة الى هذا التفسير المشكل الذى يحتاج الى الجواب مع أنه خلاف ظاهر الحديث ولذا ترك شراحه الاستثناء على ظاهره والحديثان مختلفان لزيادة أحدهما عن الآخر بالمال فلا يصح تفسير أحدهما بالآخر كما هو مقرر فى محله ( قوله ) ويدل للثاني حديث خالد الخ قد يقال أن الحديث دليل للمعنور فقط ولا خلاف فيه وإنما الخلاف فى القادر على النطق بها قال جس فى شرح خطبة الرسالة بعد ذكر الخلاف فى النفى والاثبات ما نصه وهذا الخلاف إنما هو فى العالم القادر على النطق بها والا فيكفى مرادف لا إله إلا الله كما يدل له حديث القوم الذين قالوا صباناً ولم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا ه بخ اللهم الا أن يقال لا نسلم اختصاص كلامه صلى الله عليه وسلم بمن هو على صفتهم من عدم القدرة على التعبير بأسلمنا لكن صرح جماعة بعدم اشتراط اللفظ العربى ولو من قادر عليه قال الزرقانى ولا يشترط الترتيب ولا الفورية ولا اللفظ العربى ولو من قادر ه وقال ابن حجر على حديث جبريل لا يشترط الموالاة بينهما ولا العرية وإن أحسنها ه وقال البيجورى على الجوهرة ولو أتى بالشهادتين بالعجمية صح اسلامه وإن أحسن العرية ه ومعنى صباناً فى أصل اللغة خرجنا من دين إلى دين والمراد هنا من دين الكفر إلى دين الاسلام ( قوله ) ووداهم أى دفع دينهم لأوليائهم وعند خالد بالاجتهاد ووجه اجتهاده رضى الله عنه أن صباناً عام كما مر وأديان العرب كثيرة فقولهم خرجنا من دين إلى دين ليس بصريح فى الخروج من الكفر والدخول فى الاسلام



وعند خالد بالاجتهاد ثانياً قال الابن لا يشترط لفظ التشهد ولا النفي والاثبات بل لو قال الله واحد ومحمد رسول الله كان مسلماً فيحتمل أن يكون هذا مبنياً على القول بأنه يحصل الدخول في الاسلام بما دل عليه من الاقوال والافعال ويحتمل أن يكون مبنياً على اشتراط الكلمة المشرقة بعينها

بل يحتمل هذا ويحتمل غيره فلذا لم يكتف منهم بذلك لكن بين له صلى الله عليه وسلم أن مطلق الاحتمال يكفي في الدخول في الاسلام سيما (١) مع العذر (قوله) قال الابن لا يشترط الخ يشتمل كلامه على امرين الاول لفظ أشهد المشهور والمعتمد عندنا عدم اشتراطه ووافقنا النووي وابن حجر ويدل له امرت أن أقاتل الناس بالحديث والمشهور عند الشافعية أنه لا بد منه ووافقهم ابن عرفة واستدلوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل أن تشهد أن لا اله الا الله وأجيب بحمل تشهد على تعلم ويؤيده قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ومقابل المشهور عندهم عدم الاشتراط كما مر عن النووي وابن حجر ويؤيده اكتفاؤهم في حق من لم يدن بشيء بآمنت وكذا أو من ان لم يرد الوعد أو الله خالق أو رب مع الشهادة الاخرى فاذا اكتفوا بذلك نظراً للمعنى فأولى الاكتفاء بلا اله الا لله لأنه وجد فيه اللفظ الوارد نظراً لرواية يقولوا ومنساه قال ابن حجر وبعض أئمتنا رأى ثالث وهو اشتراط أشهد أو مرادفه كأعلم (الامر الثاني) النفي والاثبات المعتمد عندنا أنه لا يشترط كما قال الابن وقال المذاهب انه المنصوص عليه واقتصر عليه السهوري وهو ظاهر قول الرسالة من ذلك الايمان بالقلب والنطق باللسان أن الله إله واحد وفي الزرقاني عند قول يجب غسل كافر بعد الشهادتين ما نصه المراد بهما ما يدل على ثبوت الوجدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بشرط عدم اعتقاد مكفر كعدم عموم رسالته وانها للعرب وعدم فعل أو قول مكفر والمعتمد عند الشافعية أنه لا بد من النفي والاثبات ووافقهم ابن عرفة أيضاً قالوا لان المقام مقام تعبد والشارع عين هذه الكلمة فلا يعدل عنها وبهذا تعلم أن الاحتمال الثاني في كلام ش ضعيف والصواب هو الاول وهو الذي يدل عليه كلامهم (قوله) ثالثاً أن التلفظ الخ هذه المسألة أصل للمسألتين قبلها وإنما آخرها لسؤال الكلام فيها وحاصلها أن حكم النطق بالشهادتين يختلف بالنسبة للمؤمن والكافر أما المؤمن بالاصالة أي من ولد في الاسلام فيجب عليه مرة في العمر وجوب الفروع فان ترك ذلك فهو عاص وأما الكافر القادر على النطق ففيه أقوال ثلاثة الاول أنه شرط لاجراء أحكام المؤمنين عليه الثاني أنه شرط في صحة الايمان القلبي مع القدرة عليه الثالث أنه جزء من الايمان القلبي وهذا كله في القادر على النطق وأما العاجز عنه كالاخرس فهو مؤمن لتصديقه فيما بينه وبين الله تعالى ويكتفى منه في الاحكام الديونية بالاشارة ونحوها وكذا إن اخترمته المنية بفور التصديق قبل النطق فهو مؤمن على الأصح قال شارح المعالم لا بد من التصديق بالقلب وهو الركن الاعظم من الايمان والاقرار يعبر به عنه وهو

أيضاً فيفيد أن قائل ذلك لا يشترط الصيغة المخصوصة والترتيب المعين بل ما في قوته مثله . ثانياً أن التلفظ بالشهادتين علامة على الإيمان بالنسبة اليها فقط لدلالته على التصديق الخفى عنا فالمنافق مؤمن فيما ينتا تجرى عليه أحكام المسلمين كافر عند الله تعالى أمرنا أن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وعكسه من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه

شرط مظهر لما اشتمل عليه الجنان وقد يكتفى بما في القلب في الحكم بالإيمان لمن غلب عقب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفى بالإشارة في حق الآخرس ه ثم اعلم أن ش ذكر أموراً تتعلق بكلمات الشهادة بعضها تقدم في التنبيهات العشرة الأمر الأول معناها اجمالاً وهو ثبوت الوجدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وهذا لا بد منه كما مر الثاني معناها تفصيلاً من اندراج العقائد تحتها فهذا لا يشترط ولا يضر الجهل به أيضاً كما مر في التنبيه الأول الأمر الثالث . هل لا بد من ذكر الجملتين أو تكفى إحداها عن الأخرى تقدم أن الثانية تستلزم الأولى دون العكس الأمر الرابع هل تعيين للدخول في الإسلام أو يكفى ما في معناها وهذا هو الأمر الأول عنده هنا الخامس لفظ أشهد هل يتعين للدخول في الإسلام أم لا السادس النفي والاثبات وجعلهما أمراً واحداً وبقى عليه أمران الأول الترتيب بين الجملتين مذهبنا عدم اشتراطه كما نص عليه الزرقاني وجس وغيرها فلو قال الكافر محمد رسول الله ثم قال لا اله الا الله أو الله واحد كفاه ونص بعض الشافعية على اشتراطه قال في شرح المذهب في باب الوضوء لو شهد الكافر بالرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قبل الشهادة بالوجدانية لم يصح إسلامه الأمر الثاني الموالاة بين الجملتين مذهبنا عدم اشتراطه أيضاً فلو قال الكافر أول النهار مثلاً لا اله الا الله وآخره محمد رسول الله كفاه ذلك وقد ذكرنا هذه الأمور مرتبة مع ما يتعلق بها في تأليفنا على كلمة الشهادة في المبحث الخامس والسادس ( قوله ) لدلالته الخ أى لان التصديق وان كان إيماناً عند الله تعالى لكن هو أمر باطنى لا اطلاع لنا عليه فناطه الشرع ثبوتاً وانتفاءً بأمور ظاهرة منضبطة تدل عليه ففى الثبوت ضبطه بالتلفظ بالشهادتين أو ما يقوم مقامها وفى الانتفاء بظهور اماراة التكذيب كالتلفظ بكلمة الكفر أو السجود لصنم ونحو ذلك كما يأتى عند قول ظم الإيمان جزم الخ ( قوله ) أحكام المسلمين الخ هى المراد بالأحكام الظاهرة الآتية فى كلامه وانما أجرنا عليه تلك الأحكام لتلفظه بكلمة الشهادة وقوله أمرنا الخ فى تعبيره بضمير الجمع إشارة الى أنه ليس بحديث وقد سأل سيدى احمد بن مبارك شيخه سيدى عبدالعزيز الدباغ عما اشتر على الالسنه . أمرت أن أحكم بالظاهر الخ فقال ليس بحديث قال صاحب الأبريز وكذا قال السيوطى فى الدرر المتثرة لا يعرف بهذا انتفظ بل من كلام الشافعى فى الرسالة وقال الحافظ ابن كثير فى تخرىج أحاديث



منه فهو إذا كان كافراً باق على كفره فيما يتنا فلا ينكح ولا يورث ولا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في قبور المسلمين وأما فيما بينه وبين الله إذا لم يكن امتناعه كبراً أو حذار سبة فهل هو مؤمن يختلف فيه فقيل نعم بناء على أن النطق شرط لأجراء الأحكام الظاهرة فقط من منا كحة وتوارث وغيرها فلا تجرى عليه تلك الأحكام إلا بعد النطق والاعلان به وظهوره لمن يتعلق به إجراء الأحكام من أمام أو غيره وهذا أعنى كون المصدق بقلبه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى قبل النطق هو الذى عليه ابن رشد وهو الذى فهمه من المدونة وفيها لابن القاسم إن اغتسل وقد اجمع على الاسلام اجزأ لأنه إنما اغتسل له ابن رشد لأن اسلامه بالقلب اسلام حقيقى لو مات قبل نطقه مات مؤمناً وعلى هذا الغزالي أيضاً فإنه قال كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود الاصلى غير أنه لختفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر في مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا عكس المناق وهو القول نسب للجمهور وأبى منصور الماتريدى وقيل لا يكون مؤمناً عند الله بناء على أن النطق شرط أى ركن من الايمان كما نسب الجلال السيوطى لاكثر السلف كابي حنيفة والشافعى

المختصر لم اقف له على سند (قوله) باق على كفره لاننا لم نطلع على ما فى قلبه ولا علامة عندنا تدل على ايمانه والاصل بقاء ما كان على ما كان (قوله) فقيل نعم هذا هو المشهور ومذهب الجمهور وهو الحق كما يأتى وقوله شرط لأجراء الخ القول بالشرطية هو لمحقق الاشاعة والماتريدية وغيرهم وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لأجراء الأحكام الظاهرة وعليه حمل المحققون قول ابن السبكي وهل التلطف شرط أو شرط تردد قال الكمال أى شرط لأجراء أحكام المؤمنين فى الدنيا غير داخل فى معنى الايمان أو شرط أى جزء من مسماه تردد للعلماء ذهب المحققون الى الاول فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من الافرار يعنى ولم يترك النطق كبراً ولا اباة بل اتفق له ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف وذهب بعض العلماء وكثير من الفقهاء الى الثانى ثم قال وينبنى اذا قلنا ان الافرار شرط لأجراء الأحكام فلا بد من الاعلان به بظهوره لمن يتعلق به إجراء الأحكام من أمام وغيره فالشرط لإقرار مشروط باظهار وإن قلنا ركن اكتفى فى ذلك بمجرد التكلم به فى العمر مرة وإن لم يظهر لغير المتكلم ه يعنى بالنسبة الى الله تعالى وأما بالنسبة الى الناس فلا بد من الاظهار قال أبو على اليوسى واعلم أنه متى ذكرنا طالب النطق بالشهادة فى هذه المذاهب فإن كان ذلك باعتبار ما بين العبد وربّه فالمراد بمجرد النطق وتكفى حركة اللسان سمعها سامع أم لا ومتى كان ذلك باعتبار إجراء الأحكام عليه فالمراد النطق على وجه الاظهار اذ بسماع ذلك تجرى عليه الأحكام (قوله) ففيها لابن القاسم الخ وأشار له خ بقوله وصح أى الغسل قبلها أى قبل الشهادة بمعنى الشهادتين وقد اجمع أى عزم وصمم على الاسلام بأن تكون نيته النطق ه بمزوجاً بكلام

أو على أنه شرط لصحة الايمان القلبي كما عليه الشيخ السنوسي في شرح الصغرى وابن العربى وقول عياض ان التصديق وحده ليس بايمان ولا ينجى من النار باتفاق أهل السنة يحتمل بناؤه على الشرطية وعلى الشرطية في صحة الايمان القلبي وقد ناقشه الآبى في نقله عن اتفاق أهل السنة بقول ابن رشد وغيره أن النطق شرط في إجراء الأحكام والمصدق بقلبه مؤمن عند الله كما مر والحاصل أن النطق بالشهادتين يختلف هل هو شرط أو شرط وعلى الشرطية يختلف هل هو شرط في صحة الايمان القلبي أو في إجراء الأحكام الدنيوية فقط فان قلت قد ذكر في شرح الصغرى قولاً بأنه ليس شرطاً ولا

ز ( قوله ) عكس المناق أي وهو من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه ومحل كونه مؤمناً في الأحكام مالم نطلع على كفره بعلامة كسجوده لصنم والاحكم برده ( قوله ) شرط أي ركن أي فيكون الايمان عند هؤلاء اسماً لعمل القلب واللسان ويقال أيضاً أنه اسم للجموع من المعرفة أي التصديق والافرار باللسان أو العلم والافرار باللسان أو الاعتقاد والافرار وهي طريقة واحدة وإن كان التعبير بالاعتقاد مشعراً بالاكْتفاء بالتقليد بخلاف المعرفة أو العلم جرياً على اصطلاح المتكلمين وأما على القول الأول عند ش وهو المعتمد فالإيمان اسم لفعل القلب فقط وفسر هذا الفعل بتفسيرين الأول التصديق بكل ما علم بحجى الرسول به وهو المنسرب للاشعرى الثانى معرفة ما علم بحجى الرسول به ضرورة قيل وهو مذهب الشيعة وأبى الحسن الصالحى ونسب أيضاً إلى الاشعرى قال الفهرى في شرح المعالم اختلف جواب أبى الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوب الصانع وألوهيته وصفاته وتصديق رسله وقال مرة هو حديث النفس التابع لذلك وهو اختيار القاضى نقله أبو على ويأتى نحوه عند ش في قول ظم الايمان جزم الخ فهذا المبحث له تعلق بتفسير الايمان ويأتى ما فى ذلك إن شاء الله تعالى والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الركنية كقوله تعالى ( أولئك كتب فى قلوبهم الايمان ) أى أثبتة فى قلوبهم ( ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ) وقوله صلى الله عليه وسلم : اللهم ثبت قلبى على دينك ، ( قوله ) أو على أنه شرط لصحة الخ هذا هو القول الذى فهمه الأقل من القول بالشرطية وهو كالقول بان النطق ركن وجزء من الايمان فى الحكم وإنما الخلاف بينهما فى اللفظ كما صرح به غير واحد لانهما متفقان على أن الكافر القادر على النطق إذا لم يحصل منه اقرار فليس بمؤمن لا عندنا ولا عند الله تعالى وإن وجد منه التصديق القلبي وإنما الفرق بينهما هل الايمان مركب أو بسيط كما مر ( قوله ) كما عليه سى أى لانه قال هو المشهور من مذاهب أهل السنة وقال ثانياً انه المختار لكن قال ذكره هو المشهور غير مسلم بل هو ضعيف ( قوله ) يحتمل بناؤه الخ أى لانه لا فرق بينهما فى الحكم كما مر فيمكن إجراء كلام عياض على كل واحد منهما ( قوله ) فى التحصيل هل هو الخ تقدم أن المعتمد أنه شرط لإجراء الأحكام ( قوله ) فى شرح الصغرى الخ ونصه منشأ هذه الأقوال



شطراً قلت مراده به القول بأنه شرط في إجراء الأحكام الدنيوية فقط إذ هو عليه غير شرط ولا شرط في صحة الإيمان القلبي فالمنفى في هذا القول الشرطية في صحة الإيمان فقط لا مطلق الشرطية بدليل مقابلته بالقول بأنه شرط في صحة الإيمان فإن قلت لعل نافي الشرطية والشرطية لا يقول ان النطق شرط ولو في إجراء الأحكام بل الشرط في ذلك هو أو ما يقوم مقامه من كل دال على الاسلام من قول أو فعل قلت المراد بالنطق الذي هو محل الخلاف في الشرطية النطق بالشهادتين عند من يعينهما للدخول في الاسلام أو الايمان بكل قول أو فعل دال عليه عند من يكتفى بذلك فهما خلافاً في

الثلاثة الخلاف في الكلمة المشرقة هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو ليست بشرط ولا جزء والاول هو المختار هـ (قوله) قلت مراده به الخ على ذلك حملة د وهو ظاهر ولكن هناك قول آخر يقول انه واجب وجوب الفروع ليس بجزء ولا شرط لافي صحة الإيمان القلبي ولا في إجراء الأحكام لكنه ضعيف قال سي وقيل يصح إيمانه أي الكافر بدونها مطلقاً وان كان التارك لها اختياراً عاصياً كما في حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب هـ قال ع مانصه ظاهره وان أبي من النطق وهو بما يجرى على ما استظهره الغزالي في الاحياء من أن النطق من الواجبات الفرعية ولو ترك اختياراً لان مقتضى الاحاديث أن الإيمان قلبي لا غير وهو خلاف المشهور عند التوضيح وخلاف حكاية غيره الاجماع على كونه كافراً (قوله) لا يقال ان النطق شرط الخ تقدم أن هذا يؤخذ من كلام سي وكلام ع ويؤخذ أيضاً من كلام أبي على ونصه بعد أن ذكر القول بأن النطق شرط لإجراء الأحكام فان مات ولم يتفق له النطق بالشهادة فهو مؤمن عند الله تعالى وطريقة أخرى تحكى أنه كافر وذلك يبنى على أن النطق شرط في نفس الامر وهو كاه في حق القادر الذي لم يطلب بالنطق فيمتنع بل اتفق له ذلك فان طالب منه وامتنع فهو كافر وحكى عليه الاجماع وقال آخرون لا يكون كافراً اذا صدق بقلبه وهو مبني على أن النطق غير شرط أصلاً بل واجب فرعي (قوله) بل الشرط في ذلك الخ قد علمت أن من قال بالوجوب الفرعي لا يقول بهذا وح فالجواب لا يتنزل عليه فلو قال ش في السؤال بعد قوله ولو في إجراء الأحكام فلم لا يحمل عليه كلام سي ثم يقول في الجواب قلت هذا القول ضعيف جدا خلاف المجمع عليه أو المشهور فلا ينبغي حمل الكلام عليه سيما مع وجود القرينة الدالة على خلافه لكان صواباً والله أعلم (قوله) فهما خلافاً في مسألتين الخ يعني أن الاقوال الثلاثة وهي هل النطق جزء من الإيمان أو شرط في صحته أو شرط في إجراء الأحكام تأتي على كل من القوانين وهما هل لابد من التلفظ بكلمة الشهادة أو لا تتعين بل يكفي ما يقوم مقامها ثم تقول على القول بتعيينها هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو شرط لإجراء الأحكام اقوال ثلاثة وكذا يقال على القول الآخر هل هي أو ما يقوم مقامها شرط في صحة الإيمان أو في إجراء الأحكام أو جزء منه أقوال

مسألتيْن أما غير المتمكن من النطق لخرس أو مفاجأة موت فوجوب النطق ساقط عنه وحكى في شرح الصغرى تبعاً لعياض قولاً بأنه لا يصح إيمان إلا بالنطق بالكلمة المشرقة مطلقاً ولو من العاجز وبناءه على القول بأنها جزء من مسمى الإيمان أى شطرو ركن له وفيه نظر لأنه تكليف بالحال لذاته وهو وإن كان جائزاً فالحق أنه غير واقع وقد حكى جماعة الاتفاق على عذره وعدم تكليفه بالنطق والذي يظهر أن القائلين بركنية النطق أى بأنه جزء من ماهية الإيمان يريدون بالنطق اللفظ أو ما يقوم مقامه كالإشارة من الآخرس وكالعزم عليه من عاجله الموت فإن قلت لعلمهم أرادوا أنه ركن بالنسبة إلى القادر فقط قلت الماهية لا تختلف أجزاؤها باختلاف أفرادها فلا يكون النطق جزءاً من ماهية إيمان

ثلاثة وقد علمت أن القول بالوجوب الفرعى فى حق الكافر خارج عن الأقوال الثلاثة فحرر ذلك (قوله) وقد حكى فى شرح الصغرى النخ ونصه وقيل لا يصح الإيمان بدونها مطلقاً ولا فرق فى ذلك بين المختار والعاجز ه قال د وهذا القول منكر وليس مبنيًا على القول بأن النطق جزء من الإيمان لأن من قال بذلك قيده بالقدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه فى صحة إيمانه عند الله تعالى التصديق القلبي ه وقال ع قال فى التوضيح المشهور أن النطق فى حق القادر شرط والمشهور عدم اشتراطه مع العجز نقله عياض وفى شرح ابن زكري شيخنا المنجور يصح إيمان من صدق بقلبه ومنعه مانع من النطق من خرس ونحوه ونقل جماعة من المحققين الإجماع على ذلك ومن الناس من حكى الخلاف فيه وهو بعيد جداً لما فيه من التكليف بما لا يطاق وهو فى حق الآخرس أبعد اذ لم يفرط ه بنخ وقال أبو على اليوسى وأما العاجز عن النطق فهو مؤمن وحكى عليه الإجماع وكذا من اخترمته المنية قال فى شرح المعالم وقد يكتفى بما فى القلب فى الحكم بالإيمان لمن غلب عقب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفى بالإشارة فى حق الآخرس ه وقد حكى الخلاف أيضاً فى حق العاجز وهو ضعيف لأنه يرجع إلى تكليف ما لا يطاق ولم يقع ه بنخ قتيبن من هذا أن ما عند ش طريقة ضعيفة جداً (قوله) كالإشارة النخ تقدم التخصيص عليها وكذا ما بعدها فى كلام شارح المعالم وكذا نص عليها ع والشيخ الأمير والبيجورى وغير واحد فالشارح مسبوق بذلك (قوله) فإن قلت لعلمهم أرادوا أنه ركن النخ هذا أيضاً قال به جماعة وذلك أنه لما اعترض على من يقول النطق جزء من الإيمان بأن الإيمان قد يوجد فى المعذور كالآخرس والذي صدق بقلبه واخترمته المنية قبل النطق فاجاب شيخ الاسلام زكرياء بأن هذا الاعتراض إنما يرد على من أطلق الركنية دون من قيدهما بالقادر وأجاب د بأنه ركن يحتمل السقوط كما فى من ذكر بخلاف التصديق القلبي فلا يحتمل السقوط (قوله) قلت الماهية لا تختلف النخ هذا رداً لما أجابوا به لكن يجاب عن هذا الرد بأن الماهية التى لا تختلف هى الماهية الحقيقية كالحوانية والناطية بالنسبة لأفراد الإنسان فلا يوجد فرد من أفرادها بدونها والا لم يكن



إيمان يزيد دون إيمان عمرو ومثلا وإلا لكانا حقيقتين مختلفتين وهو باطل للقطع بأن حقيقة الإيمان المأمور بها حقيقة واحدة بالنسبة لجميع المكلفين لا تختلف باختلافهم بخلاف القول بالشرطية فإنه لا محذور في اشتراط الشرط في بعض الأفراد دون بعض وأما الآبي كبراً أو حياء وحذار سبة كآبي طالب فكافر وإلى هذا التقسيم أشار صاحب المراسد بقوله :

ومن يكن ذا النطق منه ما اتفق      فان يكن عجزاً يكن كمن نطق  
وان يكن نشأ عن إباء      فحكمه الكفر بلا امتراء  
وان يكن لغلة فكالا با      وذا الذي حكى عياض مذهبها  
وقيل كالنطق وللجمهور نسب والشيخ أبي منصور

وهذا التقسيم

كما قال الشيخ المسناوى إنها هو في الكافر خلافا للشارح إذ جعله فيمن ولد في الاسلام وقد جزم الشيخ السنوسى وغيره بان من ولد في الاسلام فهو على الفطرة لكن يجب عليه النطق بالشهادتين وجوب الفروع فقط مرة ينوى بها الوجوب فان تركه مع الامكان أو ترك نية الوجوب فعاص فقط

من ماصدقاتها وأما الماهية الاصطلاحية كما هنا فقد يستلزم فيها ذلك وان أهل الاصطلاح انما اعتبروا الأفراد الكثيرة والأمر الغالب ولم يعتبروا النادر قال أبو علي فان قلت كيف يكون جزء الشيء موقوفا على شرط خارجي كالقدرة قلت معناه أن الإيمان في حق القادر خلاف الإيمان في حق العاجز فهو في الأول مركب دون الثاني هـ (قوله) وأما الآبي أى الممتنع من النطق بان عرض عليه النطق بالشهادتين فامتنع كآبي طالب عند الفقهاء والمحدثين لانه لم يظهر منه اسلام وما قيل في اسلامه لم يثبت من طريق صحيح وان قيل انه ثبت من طريق الكشف وقد ذكرش أقساما ثلاثة القادر على النطق والعاجز عنه والممتنع منه وبقى عليه قسم رابع كالغافل المشار اليه بقول صاحب المراسد بقوله : وان يكن لغلة الخ وقد أشار ع الى حكم الثلاثة الأخيرة فقال وذلك أن المصدق بقلبه اما عاجز عن النطق أو آب منه أو غيرها فالعاجز مؤمن اجماعا والآبي كافر اجماعا وفي غيرها طريقان عياض مذهب أهل السنة كافر قال سعد الدين فيه قولان ومذهب جمهور المحققين واختيار أبي منصور والنصوص تعضده أنه مؤمن وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا هذا تحصيل ما في شرح المقاصد وابن عرفة وغيرها ولعلها طريقة تخالف ما استظهره الغزالي هـ وهذا التحصيل هو الذى اشار له صاحب المراسد (قوله) كما قال الشيخ المسناوى الخ قد نقل كلامه جس على الرسالة والشيخ بن وسليمان وهو حقيق بالتسليم (قوله) وقد جزم الشيخ سى ونصه في شرح الصغرى أما المؤمن بالاصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة في العمر ينوى بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وإيمانه صحيح والله أعلم هـ

ولم نر في ذلك خلافاً فإن قلت يلزم القائل بالركنية بالنسبة لايمان الكافر أن يقول بها بالنسبة إلى من ولد في الاسلام لما مر من أن الماهية لا تختلف في أفرادها وعليه فيلزم من عدم النطق بعدم الايمان بالنسبة لمن ولد في الاسلام أيضاً قلت من ولد في الاسلام باق على فطرة يوم الميثاق وهناك حصل التصديق والاقرار وذلك هو الايمان فلم يحتاج لانشاء الايمان مرة أخرى بعد النشأة الثانية وقد قال صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه (وهي أفضل وجوه) أي أنواع (الذكر) ولو لم يرد في فضلها إلا أنها علم على الايمان تعصم الدماء والأموال إلا بحتمها كان كافياً للعاقل كيف وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة كحديث الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم عن جابر مرفوعاً أفضل الذكركر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله . وحديث النسائي مرفوعاً قال موسى عليه السلام يارب علمني ما أذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا إله إلا الله قال موسى عليه السلام يارب كل عبادك يقول هذا قال قل لا إله إلا الله قال

(قوله) كل مولود الخ ذكره السيوطي في الجامع الصغير ونسبه لابن يعلى والطبراني والبيهقي عن الاسود ابن سريع وقوله مولود يعنى من بنى آدم وال في الفطرة للعهد والمعهود فطرة الله التي فطر الناس عليها أي الحقيقة التي خلقهم عليها من الاستعداد لقبول الدين زاد في الجامع بعد قوله على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه أي إلى التمييز فحينئذ إن ترك بحاله على طبعه ولم يتعرض له من يصدده عن النظر الصحيح فيما نصب من الأدلة على التوحيد وصدق الرسول لم يختار إلا الملة الخيفية وقوله فأبواه يهودانه أي جعلهما الله سيالماً قضاه له من دخوله في دين اليهودية أو النصرانية أو المجوسية نسأله الثبات على الايمان قال ظم رحمه الله تعالى : (وهي أفضل وجوه الذكر) هذه هي الفائدة الثالثة مما اشتملت عليها الآيات الثلاثة وهي من جملة الفصول السبعة عند سى (قوله) كيف وقد ورد الخ أي أستبعد وأتعجب من انكار فضلها والحوال أنه قد ورد في فضلها الخ ثم ان ما ورد في فضلها كثير والمقصود التنبيه على بعضه ترغيباً في الاكثار منها ويكفى في ذلك ما ذكره ش (قوله) أفضل الذكركر لا إله إلا الله أي لأنها كلمة التوحيد وهو لا يماثل شيئاً ولأن لها تأثيراً في تطهير الباطن فتفيد ذكرها نفي الألوهية عن غير الله تعالى بقوله لا إله إلا الله وإثباتها له تعالى بقوله إلا الله ويعود الذكركر من باطن لسانه إلى باطن قلبه فيتمكن فيه ويستولى على جوارحه ولذا واظب عليها الصوفية مع الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله) وأفضل الدعاء الخ إطلاق الدعاء على الحمد مجاز لأنه ثناء والمثنى متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد الثناء على الله تعالى بأى صيغة من صيغ الحمد وإنما كان الحمد أفضل الدعاء لأن الدعاء عبارة عن ذكر الله تعالى وأن يطلب منه حاجته والحمد لله يشملهما فإن من حمد الله إنما يحمده على نعمه والحمد على النعمة طلب للزيد لأن شكرتم



لا إله إلا أنت إنا أريد شيئاً مخصني به قال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيرى والارضين السبع فى كفة ولا إله إلا الله فى كفة لمالت بهن لا إله إلا الله وهذان الحديثان يدلان على أن الهيلة أفضل من الحمدلة ووجه دلالة الأول أنه جعل الهيلة أفضل جنس الذكر والحمدلة أفضل جنس الدعاء ومعلوم أن جنس الذكر أفضل من جنس الدعاء لأنه قد صح من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وأما حديث أفضل ما قلته أنا والنيون من قبل لا إله إلا الله وحده لا شريك له

لا يزيدنكم (قوله) قل لا إله إلا الله أما كونها ذكرًا فظاهر وأما كونها دعاء لأن فيها ثناء على الله تعالى بمصر الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان كما مر لكنه فى الحمد أشد (قوله) وعامرهن غيرى مبتدأ وخبر والجملة حالية أى "والحال أن المعمر لمن غيرى وهم الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفًا على اسم أن وغير للاستثناء على حذف مضاف أى غير ذكرى وطاعى هـ د قال ع ولم يقل فى الارضين ذلك لأن الاطلاق بذلك لم يرد فى الارضين وإنما ورد فى السموات آمنتم من فى السماء قال الضير :

وهو على العرش وفى السماء كما أتى فى الآتى والانباء

على الذى يليق بالجلال والمجد لا بالكيف والمثال هـ

وبحث المحشى معه بأن تلك الزيادة ذكرها صاحب البيان وصاحب الفتوحات فنفيها قصور هـ قلت لا يكفى ما ذكره فى إثبات القصور لمن نفى تلك الزيادة وإنما يكون قصوراً لو نسبها لبعض كتب الحديث التى عاينها المعول ومعلوم باع سيدى عبد الرحمن فى الحديث وقد كانت نسخ الصحيحين تصح من لفظه فلم يكتف فى إثباتها بما ذكره صاحب البيان والفتوحات وكذا بحثه مع د غير ظاهر فتأمل (قوله) على أن الهيلة أفضل سئل السيوطى هل الأفضل الهيلة أو الحمدلة وهل الأفضل الذكر أو الدعاء فأجاب بأنه صلى الله عليه وسلم قال : أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله فدل الحديث بمنطوقه على أن كلا من الكلمتين أفضل نوعه ودل بمفهومه على أن لا إله إلا الله أفضل من الحمد لله فان نوع الذكر أفضل من نوع الدعاء ودليل آخر روى ابن شاهين بسند ضعيف مرفوعاً التوحيد ثمن الجنة والحمد ثمن كل نعمة وهذا يدل على أن لا إله إلا الله أفضل لأن الجنة أفضل من جميع النعم الدنيوية فثمنها أفضل هـ نقله ت فى شرح المقدمات وبذلك أفتى ابن رشد أيضاً وخالفه عصريه ميمون الهروى ويقال إنه كتب إلى ابن رشد

أعد نظراً فيما كتبت ولا تكن بغير سهام للنضال مسارعاً

فحسبك تسليم العلوم لأهلها وحقك فيها أن تكون متابعا

فأجابه ابن رشد بقوله :

رواه في الموطأ فقيه اختصار بدليل زيادة الترمذى له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وح  
فالمحكوم عليه بالأفضل المجموع المشتمل على الهيلة والحمدلة فلا يدل على أفضلية أحدهما في نفسه على  
الآخر وقد ورد ما يدل على أفضلية الحمدلة وهو ما رواه أحمد والحاكم والضياء عن أبي سعيد وأبي هريرة  
معاً رفعاه إن الله اصطفى من الكلام أربعاً سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر فمن قال سبحان  
الله كتبت له عشرون حسنة وحطت عنه عشرون سيئة ومن قال الله أكبر مثل ذلك ومن قال لا إله إلا

رويدك ما نهت مني نائماً ودونك فاسمها إن كنت سامعاً

أخلت ابن رشد كالذين عهدتهم ومن دونه تلقى الهزبر المدافعاً

وان ضمنا عند التناظر مجلس سقيناك فيه السم لاشك ناقعاً

وذكر أبو علي اليوسى وجه أفضلية الهيلة على غيرها فقال أنها محتوية على معاني جميع الاذكار  
ودالة عليها مطابقة أو تضمناً أو التزاماً وبذلك شرفت كما قال صلى الله عليه وسلم أفضل ما قلت أنا  
والنبيون من قبل لا إله إلا الله قال بعض الشيوخ هذه الكلمة نسبتها من الاذكار كنسبة اسم الله الاعظم  
من الاسماء الحسنى فانه سار فيها كلها وهي سارية في الاذكار كلها فثبت لها مرتبتان الاولى أنها أشرف  
من غيرها الثانية أنها تكفى عن غيرها دون العكس ثم بين الأمرين معاً كما يأتى (قوله) بدليل زيادة  
الترمذى الخ نحوه عند سى قال ع يظهر منه اختصاص الترمذى بهذه الزيادة وعند ابن غازى في  
المباحث القلبية أن الكتب الستة اتفقت عليها وهي المقول فيها كف الاسلام ومعصمه لكن لم ينسب  
ذلك الحافظ المنذرى الى الترمذى وكذا ابن وهبون وابن ثابت ه قلت الحديث الذى أشار له سى  
وش ذكره الامام في الموطأ في باب ما جاء في فضل الدعاء بلفظ أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل  
ما قلت أنا والنبيون من قبل لا إله الا الله وحده لا شريك له قال ز في شرحها زاد في حديث أبي  
هريرة له الملك وله الحمد يحيى ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكذا في حديث على لكن ليس  
فيه بيده الخير ه وحديث أبي هريرة ذكره في الموطأ أيضاً فيما جاء في ذكر الله تعالى عن أبي هريرة أن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قال لا إله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على  
كل شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة  
وكانت له حرزاً من الشيطان يومه حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الا رجل عمل أكثر  
من ذلك قال ز رواه البخارى في بدء الخلق عن عبد الله بن يوسف وفي الدعوات عن عبد الله بن  
مسلمة ومسلم في الدعوات عن يحيى ثلاثتهم عن مالك ه فلعلة اشتبه على ابن غازى بقوله اكن الخ ولم  
يصرخ بالتخطئة والغلط تأدياً منه مع العلماء (قوله) وقد ورد ما يدل الخ تقدم أن هذا هو الذى  
ذهب اليه ميمون الهروى ويأتى عن وكيع والترمذى وقال به الغزالى وبين وجهه بقوله ليس شيء من



الله مثل ذلك ومن قال الحمد لله رب العالمين من قبل نفسه كتب له ثلاثون حسنة ه وأحسن ما يجمع به كما سبق التنبيه عليه أن تفضيل الهيلة إنما هو بالنسبة لما لم يتضمن معناها أما ما تضمنه فلا والحمدلة تضمنت معنى الهيلة وزيادة فتكون أفضل ويساويها في أصل الممنى السجدة والتكبير فن ثم

الاذكار يضاعف ما يضاعف الحمد فان النعم كلها من الله تعالى وهذه المعرفة وراء التقديس ثم اذا عرف ذات مقدسه انه لا يقدر إلا واحد وما عداه غير مقدس وهو التوحيد ثم يعلم ان كل ما في العالم موجود من ذلك الواحد فقط فكل نعمة منه تعالى فتقع هذه المعرفة في الرتبة الثالثة وينطوي فيها مع التقديس والتوحيد كمال القدرة والافراد بالاعمال ولذلك ضرعف الحمد ما لم يضاعف غيره من الاذكار نقله في العوائد المسجلة وهذا توجيه لكثرة الثواب في الحمد في الحديث عند ش (قوله) من قبل نفسه الخ قال المناوي بان قصد به الانشاء لا الاخبار ه وقال العلقمي من قبل نفسه أى لان الحمد لا يقع غالبا الا بعد سبب كأككل أو شرب أو حدوث نعمة فكانه وقع في مقابلة ما أسدى إليه فلما حمد لا في مقابلة شيء زاد في الثواب ه عزيزي قال الحفناوي والممول عليه الاول اذ الذي في مقابلة نعمة أفضل ه (قوله) كتبت له ثلاثون الخ قال الحفناوي لا ينافي هذا حديث البطاقة وغيره أن لا اله الا الله أفضل من الحمد لله وغيرها وهو الراجح لانه يوجد في المفضل ما لا يوجد في الفاضل او ان العشرين المرتبة على قول لا اله الا الله أعظم كيفاً وما يدل تفضيل الهيلة ما رواه الترمذي مرفوعاً التسبيح نصف الميزان والحمد لله تملأه ولا اله الا الله ليس لها حجاب دون الله حتى تخلص اليه والحاصل ان الاحاديث في هذا متعارضة ومقصود الشارع بها الترغيب في جميع أنواع الذكر ليكثر العبد من ذكر ربه فينبغي له اذا سمع الترغيب في نوع من الذكر أن يأتي به وان كان مفضلاً وكذا سائر الطاعات لا تستحق من الطاعة شيئاً لعل رضى الله فيه ولا يشتغل بتفضيل بعض الاذكار على بعض لانه لم يطلب منا الشارع بل طلب منا العمل قال بعض العلماء مثال من يشتغل بتفضيل بعض الاذكار على بعض ويترك العمل بها مثال جماعة من الفقراء استضافهم كريم وهياً لهم أنواعاً من الطعام ومدح لهم ذلك الطعام على جهة العموم ومدح كل واحد بخصوصه ترغيباً لهم في الاكل من كل نوع ليحصل لهم الشبع لعلمه باحتياجهم إلى ذلك فلما حضر الطعام بين أيديهم اشتغلوا بالجدال والمخاصمة في تفضيل بعض تلك الأنواع على بعض وتركوا الاكل بالكلية أو أكلوا شيئاً يسيراً لا تحصل لهم به الكفاية فالطعام مثال لمطلق الذكروا أنواعه مثال لانواع الذكر كالهيلة والحمدلة ونحوهما (قوله) وأحسن ما يجمع به الخ هذا يؤخذ منه قول ثالث بالتفصيل ومن قال بالتفصيل الاقليشي في تفسير سورة الفاتحة لكن على وجه آخر فقال حمد العباد لله تعالى راجع الى معنيين الاول حمدهم اياه على طريق الثناء والمدح لما هو عليه من صفات الربوبية وما تستحقه ذاته العلية وهذا هو المسمى ذكراً وثناءً وهو اشرف والمعنى الثاني أن يحمده على ما أسدى اليهم

سوى بينهما في الحديث المتقدم ويؤيد ما ذكرناه من تفضيل الحمدلة ما في نواذر الاصول عن وكيع الحمد لله شكر لا اله الا الله قال الترمذي الحكيم فياها من كلمة لو كيع لا اله الا الله اعظم النعم فاذا حمد الله عليها كان في كلمة الحمدلة قول لا اله الا الله متضمنة مشتملة عليها الحمدلة ثم لا ينافي تفضيل الحمدلة وكونها أكثر ثوابا ان للهيلة مزية في مواضع لا يقوم غيرها فيها مقامها كالاذان والاقامة

من النعم وخصهم به من المعرفة وهذا القسم بلى القسم الاول وهو الذي يسمى شكرا ودعاء والاوّل يسمى ذكرا لما ورد في الاثر لا يضاعف شيء من الاذكار ما يضاعف الحمد لله فسمها ذكر في هذا القسم ودليل الثاني أفضل الذكر لا اله الا الله وأفضل الدعاء الحمد لله فسمها دعاء في هذا القسم ونقله ع وحاصله انه ان قصد بالحمد الثناء على الله تعالى اداء لحقه وقيام بما يجب له تعالى فهي ذكر بل أفضل الذكر وان قصد بها حظ النفس فهي دعاء والذكر أفضل من الدعاء فهذه أقوال ثلاثة ومحله في وقت لم يرد فيه ذكر معين بالخصوص أما ما ورد فيه ذلك كالهيلة للدخول في الاسلام والتكبير للصلاة وأيام العيد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند ذكره وفي ليلة الجمعة ويومها ونحو ذلك فهو إمام متعين أو أفضل من غيره امثالاً لأمر الشارع وقوله كما سبق التنبيه عليه أي في الكلام على مضاعفة الحسنات قبل قول ظم يجب للرسول الخ (قوله) بالنسبة لما لم يتضمن معناها الخ هذا يعارضه ما مر عن أبي علي أن الهيلة متضمنة لجميع الاذكار ولذا كانت أشرف من غيرها وانما تكفي عن غيرها دون العكس قال ويان الامرين انا ننظر فيها مع غيرها أفراداً وتركيباً أما الاول فكل ذكر أو دعاء أو استغفار لا بد أن يضاف الى الله تعالى بذكر اسم من أسمائه إما اسم الجلالة أو غيره ولا شك أن الهيلة مشتملة على اسم الجلالة فان كان شيء مما سواها مشتملاً عليه أيضاً فقد كفت عنه وان كان مشتملاً على غيره من الاسماء فاسم الجلالة أشرف وأعم وأما تركيباً فيكنى بيان اخوات هذه الكلمة وأنها منظوية فيها وهي سبحان الله والحمد لله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله وهذه الكلمات الاربعة مع الكلمة المشرقة هي أفضل الكلام وغراس الجنة والباقيات الصالحات التي وردت الاحاديث في فضلها فسبحان الله تنزيهه لله تعالى عن كل نقص وهو الشطر من مضمون الهيلة ومعنى الحمد لله الثناء عليه تعالى بكل كمال وهو الشطر الآخر ومعنى الله أكبر اثبات الرفعة والمكانة والعظمة وذلك واجب عما وجب له تعالى من التنزيه عن النقائص والاتصاف بالكالات الذي هو مدلول الهيلة ومعنى لا حول ولا قوة إلا بالله التبري من الاقتدار والتأثير في شيء وافراد الله تعالى بالقدره وذلك بعض ما يندرج في الهيلة فقد بان لك رجوع الكلمات الاربعة الى الهيلة اما بطريق الجزئية أو بطريق المساواة والحاصل أنه كما تعارضت الاحاديث في هذه المسألة تعارضت فيها آراء العلماء فينبغي الامساك عن ذلك وتقويض الامر فيه إلى الله تعالى والذي جرى عليه عمل الصوفية اختيار الهيلة (قوله) ويؤيد ما ذكرناه الخ قد يقال لا (٣٤ - النشر الطيب : ثاني)



والدخول في الاسلام وغير ذلك . وفي الحديث لتدخلن الجنة كلكم الا من ابى وشرد على الله شرود البعير عن أهله فقيل يا رسول الله من ذا الذي يأبى قال من لم يقل لا اله الا الله فاكثروا من قول لا اله الا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد وهي كلمة الاخلاص وهي كلمة التقوى وهي دعوة الحق وهي الكلمة الطيبة وهي العروة الوثقى وهي ثمن الجنة وفي كتاب عبد الغفور (١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه إن الله تعالى عموداً من نور بين يدي العرش فإذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تعالى اسكن فيقول كيف أسكن ولم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك وقد روى في حديث أن من قالها سبعين الفا كانت فداءه من النار والحديث وان أنكره الحفاظ حتى قال ابن حجر في جواب له انه موضوع لا تحل روايته الا مع بيان حاله فالمعتمد في ذلك كلام

تأييد فيه لأن كلام وكيع والترمذي فيما إذا حمد على لا اله الا الله بان تلفظ بالهيلة أو جرت على قلبه فحمد عليها فكأنه قال الحمد لله على لا اله الا الله أي بان جعلني من أهلها وكأنه جمع بينهما وهذا لا نزاع فيه وأيضاً تقدم أن محل الخلاف في وقت لم يرد فيه ذكر معين من الشارع والشارع عين الحمد عند تذكرة كل نعمة سواء كانت دون الحمد أو مساوية له أو أعظم منه كقولنا الحمد لله على نعمة الايمان والاسلام (قوله) وفي الحديث لتدخلن الخ هذا راجع الى ما ورد في فضل الهيلة ومعنى شرودند وهرب قال في المصباح شرود البعير شروداً من باب قعدند ونهر والاسم الشراد بالكسر وقوله قبل أن يحال يعني بالموت (قوله) فانها كلمة التوحيد أي لتضمنها توحيد الله تعالى وجميع مباحثه وهذا الاسم مأخوذ من قوله تعالى : (والهكم إله واحد) وقوله كلمة الاخلاص مأخوذ من قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) أي ليوحده بلا اله الا الله وقوله كلمة التقوى مأخوذ من قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى وقوله الكلمة الطيبة من قوله ومثل كلمة طيبة قيل هي لا اله الا الله لانها تظهر مافي القلب وأصلها ثابت فيه وهو المعرفة بالله وقوله العروة الوثقى من قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى قيل هي لا اله الا الله لان الانسان إذا تمسك بها نجى من النار والعروة في الأصل الخشبة التي توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبهت الكلمة المشرقة بها بجامع الاستعانة على المتصود في كل وقوله وهي ثمن الجنة أي لان الشخص إذا تكلم بها فقد اشترى بها الجنة فالجنة المثلث ولا اله الا الله كالثمن وذكر لها في الحديث سبعة أسماء وتسمى كلمة الشهادة لما فيها من الشهادة لله بالوحدانية وللرسول بالرسالة وكلمة الاسلام وكلمة الايمان وكلمة الاحسان ويشير لهذه الثلاثة قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات أي قالوا لا اله الا الله في مقام الاسلام ثم اتقوا وآمنوا أي قالوا لا اله الا الله في مقام الايمان ثم اتقوا وأحسنوا أي قالوا لا اله الا الله في مقام الاحسان وتسمى كلمة العهد من قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهداً قيل هو لا اله الا الله

أئمة الكشف الذين فراستهم لا تخطئ. وفي كتاب الارشاد والتطريز لليافعي عن أبي زيد القرطبي قال سمعت الأثر المذكور فعملت رجاء الوعد من ذلك اعمالا لنفسي ولاهلي وكان يبيت معاشاب يقال إنه يكاشف أحيانا بالجنة والنار وكان في قلبي منه شيء فاستدعانا بعض الاخوان فنحن على الطعام والشاب معنا اذ صاح صيحة منكرة واجتمع في نفسه يقول يا عم هذه أمة في النار بحيث لا يشك من سمع صياحه أنه عن أمر قتل في نفسى ولم يطلع على أحد الا الله اليوم أجرب صدقه اللهم ان السبعين ألفا فداء أم هذا الشاب فما أتممت هذا الخاطر في نفسى حتى قال يا عم ها هي اخرجت من النار والحمد لله فحصلت لى فائدتان إيماني بصدق الاثر وسلامتي من الشاب وعلمي بصدقه وعلمه بصدق الاثر لا يستلزم انه على طريق المحدثين فلا ينافي حكمهم بوضعه . وقد ورد فيما يكون به الفداء من النار اذ كان منها العدد

وكلمة الحق من قوله تعالى الا من شهد بالحق أى قول لا اله الا الله وهو بمعنى دعوة الحق ولك أن تسميها شهادة الحق أخذنا من الآية وهو أوفق باللفظ وتسمى مفتاح الجنة كما ورد في الحديث وقال ابن عباس في قوله تعالى: له مقاليد السموات والارض انها الا اله الا الله والمقاليد المفاتيح وذكر لها أبو علي اليوسى أربعة وعشرين اسما وذكر ما أخذها من القرآن انظر الفصل الحادى عشر من منهاج الخلاص ولم يذكر منها أنها ثمن الجنة كما مر في الحديث فيزاد على ذلك ولو تتبعنا الآيات التى فسر بها ابن عباس وغيره بلا اله الا الله لزادت الاسماء على ذلك العدد ( قوله ) أئمة الكشف وقد كوشفوا بصدقه وتلقى ذلك منهم العلماء ووصوا بالمحافظة عليه وجرى عليه عمل الناس شرقا وغربا وذكرها أيضا الحاتمي ووصى بالمحافظة عليها وكذا الولي سيدى محمد بن عراف والشيخ نجم الدين الغيطى وقال ابن ثابت استحب الأئمة ان مات أحد من الاخوان أن يجتمع اخوانه ويذكرونها (١) ويهدونها اليه تكون فداء من النار وذكرها أيضا القرافى فى الفرق الثانى والسبعين والخطاب فى الجنائز والشيخ طفى فى الاجارة عند قول خ ولا متعين كر كفى الفجر وما استمر عايه عمل الشيوخ فهو ما شهد الشرع باعتبار جنسه وليس فى الاصول ما يخالفه بل ورد من السنة ما يعضده كما يأتى لش فيما تكون به الفدية فذلك الاذكار التى وردت فى تلك الاحاديث من جنس الهيلة ولا فرق فى ذلك بين أن يجعل العدد المذكور لنفسه أو لغيره كما مر عن ابن ثابت ولو باجارة ولو فى أيام ولا باس باعانة فيها ولا تختص بزمن معين وفى رمضان أفضل ثم ظاهر الأثر الوارد فيها وكلام جماعة من العلماء الاقتصار على التهليل لكن الاكمل ذكر الرسالة وقال سيدى محمد بن ناصر الدرعى لا بد منها فلو تركها ولو مرة لم يحصل الفداء . ولكن خيار الامور الوسط فيقول اذا كر على رأس كل مائة محمد رسول الله ﷺ وعلى آله كما ينبغي أن يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم قبل الشروع فى العمل مرتين أو ثلاثا ( قوله ) وقد ورد فيما يكون به الفداء الخ ذكر من ذلك تسعة واقتصر بعضهم على أربعة نظمها بقوله :



المذكور من الهيلة ومنها ما في حديث الطبراني في الاوسط والخرائطي وابن مردويه عن ابن عباس عنه عليه السلام قال من قال إذا أصبح سبحان الله وبحمده ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله وكان آخر يومه عتيق الله . ومنها ما في حديث الطبراني عن فيروز رفعه من قرأ قل هو الله أحد مائة مرة في الصلاة أو غيرها كتب الله له برامة من النار وعند الخوارزمي في فوائده عن حذيفة مرفوعاً من قرأ قل هو الله أحد ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله ذكرها في الجامع الصغير وعند البزار من قرأ قل هو الله أحد مائة ألف مرة أعتقه الله من النار وتحمل عنه التبعات ومنها ما في المنذري عن أبي الدرداء رفعه من قال لا اله الا الله والله أكبر أعتق الله ربه من النار ولا يقولها اثنين الا أعتق الله شطره من النار وإن قالها أربعا أعتقه الله من النار وهو ضعيف ومنها ما ذكره الشيخ على الاجهوري أن في حديث حسن من قال اللهم إني أشهدك وأشهد حملة عرشك وملائكتك وأنبياءك ورسلك وجميع خلقك أنك أنت الله لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وأن محمداً عبدك ورسولك أربع مرات فقد أعتق نفسه من النار وكل مرة تعتق ربعا منه ومنها ما ذكره ايضا عن مجمع الاحباب أن ابا حنيفة قال رايت

سبعون ألفاً فدية من هيلة يبل ألوف فدية من بسملة

وفدية الصلاة والسلام على رسول الله ألف سام

وفدية الاخلاص قد نلت الامل مائة ألف كيفما كان العمل

وذيل هذه الايات شيخنا العلامة المحدث سيدي التهامي كنون رحمه الله تعالى بفدية التسييح بقوله :

وفدية التسييح ألف مرة الطبراني وابن مردويه رواه

ومنها هذه الصلاة وهي اللهم صلى على سيدنا محمد وعلى آله صلاة أهل السموات والأرضين عليه وأجريا مولاي لطفك الخفي في أمري وأمر المسلمين خمس مرات رواها جدنا الولي الكبير القطب الشهير مولاي عبد الله الشريف الوزاني عن النبي صلى الله عليه وسلم روى عن الولي الصالح سيدي الحاج الخياط الرقي أنه سأل شيخه وارث أبيه في القطبانية سيدي محمد بن عبد الله الشريف عنها هل هي مروية عن أبيه فقال رواها والدنا عن النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة يقظة وذكر أن ثوابها واحدة بخمسة عشر ألفاً ذكرها الشريف الطاهري في تحفة الاخوان في مناقب أهل وزان (قوله) ومنها ما في حديث الطبراني في الاوسط الخ هذا الحديث شاهد لفدية التسييح لكن قال ابن حجر (١) الهيتي في مجمع الزوائد بعد إيراده وفيه من لم أعرفه وصدره المنذري يروى على قاعدته في الحديث الضعيف فما دونه من الواهي والساقط لكن الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الاعمال بشروطه كما مر (قوله) حديث الطبراني عن فيروز أي الديلمي وهو ابن أخت التجاشي وإسناد هذا الحديث ضعيف قاله العزيزي (قوله) فقد اشترى نفسه من الله هكذا في نسخ المطبعة والذي في الجامع الصغير من النار قال العزيزي

(١) هذا خطأ فان الهيتي صاحب مجمع الزوائد أحد شيوخ الحافظ وابن حجر الهيتي الفقيه تليد شيخ

الاسلام الذي هو تليد الحافظ وابن هذا من ذاك عبد الله محمد الصديق .

رب العزة مناما تسعا وتسعين مرة فقلت في نفسي ان رايته تمام المائة لا سألنه بما ينجو العبد من عذابك يوم القيامة فرأيت فقلت يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقدست اسمائك بهم ينجو الخلائق يوم القيامة من عذابك فقال سبحانه وتعالى من قال بالغداة والعشي سبحان الله الا بدى الا بدى سبحان الله الواحد الاحد سبحان الله الفرد الصمد سبحان الله رافع السماء بغير عمد سبحان من بسط الارض على ماء جمد سبحان من خلق الخلق وأحصاهم عدد سبحان من قسم الرزق ولم ينس أحد سبحان من لم يتخذ صاحبة ولا ولد سبحان الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد نجا من عذاب يوم القيامة . ومنها ما ذكره الرسمى أن من قال اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله صلاة لا نهاية لها كما لا نهاية لكمالك وعد كماله عدلت خمس مائة ألف وهي فداء من النار وذكر غيره أن فداء هذه الصلاة سبع مرات ومنها ألف من الصلاة على النبي ﷺ كما في حديث في دياجة دلائل الخيرات

أى يجعل الله ثواب قراءتها عتقه من النار قال المناوى ينبغي قراءتها لذلك عن الميت هـ (قوله) اللهم صل وسلم الخ اللفظ المشهور على الالة سنة في هذه الصلاة اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الكامل وعلى آله وأصحابه صلاة لا نهاية لها كما لا نهاية لكمالك وعد كماله هذه الصلاة رويت عن الولى الصالح سيدى محمد بن على بن ريسون رواها عن النبي ﷺ مناما وانها بعشرة آلاف ومن رواها عن الشيخ المذكور أبو العباس المقرئ ذكره في ازهار الرياض إلا أنه قال واحدة بألف أو بعشرة آلاف الشك منى لطول العهد لكن رواها عنه ولده سيدى الحسن وغيره بعشرة آلاف قال مولاي عبد الله بن طاهر السجلماسى شككت في ذلك فرأيت النبي ﷺ في النوم وسألته عن العدد المذكور فقال قد كان ذلك هـ وقيل أنها بسبعين ألفاً وقوله وعد بالجر واختاره المسناوى وقال ويصح النصب وهو الجارى على الالة سنة وسمع من غير واحد من الشيوخ ووجهه أنه معطوف على لا نهاية الخ أى محله لانه في محل نصب صفة لصلاة ونحوه لسيدى حمدون بن الحاج قال ويصح الجر بالعطف على كمالك والنصب بالعطف على لا نهاية صفة ثانية لصلاة أى بعدد كماله أى معدودة بعدد كماله وبكالة أيضاً لا نهاية له لانه في ترق دائم فالعطف لتأ كيد عدم النهاية بطريق آخر وفي العدد إيهام التناهى والمقصود عدمه ففيه تأ كيد المعنى بما يشبه الضد هـ قوله كما في حديث في دياجة الخ وهو قوله ﷺ من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه بها عشر مرات ومن صلى على عشر مرات صلى الله عليه بها مائة مرة ومن صلى على مائة مرة صلى الله عليه بها ألف مرة ومن صلى على ألف مرة حرم الله جسده على النار وثبته بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة عند المسألة وادخله الجنة وجاءته صلاته على نوراً له يوم القيامة على الصراط مسيرة خمس مائة عام وأعطاه الله بكل صلاة صلاها قصرأ في الجنة قل ذلك أو كثر هـ وقوله حرم الله جسده الخ قال شارحه أى جعله الله حراماً عليها أى ممتنعاً فلا سبيل لها عليه



ومنها اثنا عشر الفا من البسمة ذكره اليوسى ( فاشغل بها العمر تفز بالذخر ) . أى الثواب الذى يدخر لك عند الله قال ابن عباس فى قوله تعالى فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وقوله اذكروا الله

وهو كناية عن كمال النجاة مطلقاً بحسب ظاهر اللفظ فيقتضى غفران الكبائر والصغائر واختلف فى ذلك العلماء فقال قوم ان كل ما جاء فى ذلك إنما هو فى الصغائر وإنها مقيدة بحديث ما اجتنبت الكبائر المخرج فى الصحيح ثم قال وصرح آخرون بجواز تكفير الكبائر بفضل الله تعالى ثم قال والذى يظهر ان خلافتهم لم يتردد على محل واحد فأصحاب القول الأول مرادهم مطلق الحسنات التى فى قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ونحوه مما ليس فيه تصريح بالكبائر وأصحاب القول الثانى مرادهم ما ورد فيه نص بتكفيرها أو من شاء الله أن يغفر ذنوبه كلها بسبب عمل صالح هـ بنج وأطال فى ذلك وقد مر لنا الكلام على هذه المسألة قال ظم رحمه الله تعالى ( فاشغل بها العمر الخ ) هذه الفائدة الرابعة بما اشتملت عليه الآيات الثلاث وأشار بها إلى قول سى فعلى العاقل أن يكثّر من ذكرها مستحضراً لما احتوت عليه من العقائد حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر قال بعض شراحه قوله حتى تمتزج الخ بحيث يصير مبناها مرسوماً فى دم القلب والعروق من كثرة الاستحضار كما أخبرنى به بعض مشايخى عند قراءتى هذا المحل عليه أن رجلاً من الصالحين كان يكثّر من ذكرها فلما مات ووضع على السرير للفصل وجد على صدره مكتوباً بالدم من داخل الجلد لا إله إلا الله محمد رسول الله قال شيخنا فقبلت ذلك الموضع وبكيت وبكى الناس فقلت لهم هذا سر قول سى رحمه الله تعالى حتى تمتزج بلحمه ودمه هـ وهذا أحسن وألطف من قول د والمراد بالامتزاج شدة التمكن فاذا داوم على ذكرها صارت تجرى على لسانه وهونائمه لشدة تمكنها منه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الأخضر هـ وقد يقال ان ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والعمر يسكون الميم لغة فى العمر بضمها والذخر بالذال المعجمة المضمومة ما يدخر قال فى ق ذخره كمنعه ذخراً بالضم اختاره والذخيرة ما ادخر كالذخر والجمع ادخار هـ بنج وفسره م بالمصدر وليس بظاهر وأما بالدال المهملة فمعناه الذل والصغار ومنه قوله تعالى سيدخلون جهنم داخرين قال المرادى فى منظومته فى الفرق بين الدال والذال :

وداخر أى ذليل مهمل وإذا أردت ذخراً فأعجمه تل أدبا

قلت وفيه لطافة حيث أعطوا كل واحد ما يناسبه الاهاى للاهاى والاعجام للاعجام ( قوله ) أى الثواب الخ بهذا صدر جس ثم قال ويحتمل أن يكون مراده بالذخر ما يحصل لذا كرها فى الدنيا من الكرامات والمعارف الالهية والأسرار الربانية ( قوله ) قال ابن عباس ما ذكره ش من هنا إلى قوله فذكر الكلمة الخ بما يدل على فضل الذكر على جهة العموم وأما فضل الكلمة المشرقة بالخصوص فتقدم [

ذكر كثيرا لم يفرض الله عز وجل فريضة الا جعل لها حدا معلوما ثم عذر أهلها في حال العذر غير الذكر فانه لم يجعل له حدا ينتهي اليه ولم يعذر واحدا في تركه إلا مغلوبا على عقله وأمرهم في الاحوال كلها فقال فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وقال اذكروا الله ذكرا كثيرا . أى بالليل والنهار والبحر والبر والصحة والسقم والعلاية والسراه من تفسير الخازن زاد وقيل الذكر الكثير أن لا ينساه أبدا وأخرج الطبراني والبيهقي عن معاذ رفعه ليس يتحسر أهل الجنة على شيء إلا على ساعة مرت بهم لم يذكروا الله عز وجل فيها وأخرج مسلم والترمذي وابو داود وابن ماجه عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله تعالى على كل أحيانه فقد ذكر الكلمة المشرقة مأمورا به محصل للثواب على كل حال ولا يفتقر إليها كما قرر في محله لكن الاكمل في ذكرها على الوجه الاكمل المنتج لورود المواهب والفتوحات والاسرار الدنية والفوائد الجلية على قلب الذاكر يتوقف على آداب يعظم بها الذاكر ما عظم الله وقد بين الساحلي تلك الآداب وتلك الفوائد في كتابه بغية السالك

له بعض ما ورد فيها واعلم أنه لو لم يرد في فضل الذكر الا قوله تعالى اذكروني أذكركم لكان كافيا حيث جعل تعالى جزاء ذكره ذكر لمن ذكره ولا يذكركم العبد ربه مالم يذكره بالتوفيق فذكر العبد لربه بين ذكرين من الرب للعبد بالتوفيق وذكره بالمغفرة وهذا شرف عظيم ولذا قال سيدنا على رضي الله عنه الذكر بين الذكرين والاسلام بين السيفين يعنى أن الكافر يقا تل حتى يسلم فان رجع عن ذلك يقتل والذنب بين الفرضين يعنى أن الله تعالى فرض على العبد أن لا يذنب فاذا أذنب فرض عليه التوبة منه (قوله) أى بالليل والنهار الخ المراد أنه يذكر الله تعالى في جميع أحواله لما يأتى عن عائشة رضى الله عنها ولا يخلو العبد من أربعة أحوال اما أن يكون في الطاعة أو في المعصية أو في النعمة أو في الشدة ففى الأول يذكر الله تعالى بالتوفيق ويسأله القبول وفى الثانى يدعو به بالامتناع عنها ويسأله التوبة وفى الثالث يذكره بالشكر وفى الرابع يذكره بالصبر والرضى (قوله) وقيل الخ قائله مجاهد وسئل ابن الصلاح عن القدر الذى يصير به العبد من الذكرين الله كثيرا فقال إذا واطب على الذكر المأثور صباحا ومساء فى الأحوال المختلفة فهو من الذكرين الله كثيرا وانظر الخاتمة من تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) كما يوهمه الخ أى لأنه قال اعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرقة بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الاكمل الذى ترد على القلب به المواهب والفتوحات إلى آخر ما ذكره ش لكن قال احترز بقوله بقصد القربة عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فلا ثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يقصد القربة وهذا اما أن يذكرها على الوجه الاكمل أو على غير الاكمل وعلى كل منهما فيحصل له الثواب هـ وح فلا اعتراض على سى ومن تبعه كالشيخ



وتبعه في شرح الصغرى فأدب ذكرها أن يتوضأ مرید ذكرها ويابس ثيابا طاهرة ويقصد محلا طاهرا خاليا مما يشوش عليه ويتحرى الأزمنة الفاضلة كما بين الفجر والطلوع وبين العصر والغروب وبين العشاءين والسحر ويستقبل القبلة ويفتح ورده بالتعوذ بالله من الشيطان الرجيم قاصداً التلاوة ثم يقرأ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه إلى رحيم ويستحضر أن صدر الآية وعد صادق من مولى كريم عظيم الاحسان وآخرها أعني واستغفروا الله أمر من جليل عظيم ثواب غفور رحيم لعبد مذنّب حقير ذمير فيأدر إلى الاجابة فيستغفر ولو مائة مرة ثم يحمد الله على التوفيق بنحو الحمد لله الذي هدانا لهذا الآية وأقل ذلك سبع أو ثلاث ثم يتعوذ ويتلو إن الله وملائكته إلى تسليماً مستحضراً لما احتوت عليه الآية من خصوصيته صلى الله عليه وسلم وتشريفه فرحاً بمبتهاجاً بآلائه بالله وملائكته في تعظيم حبيبه وبالأذن له في التشبث بأعظم الوسائل عنده منصوراً صورته العديمة المثال ثم يبادر إلى الصلاة عليه والتسليم أمثالا بأي صيغة وكيفية يختار في ذلك ولو خمسمائة مرة ليستتير بباطنه ويتبهاً لما يرد عليه من سر التهليل ثم يتعوذ أيضاً ويتلو فاعلم أنه لا إله إلا الله ثم يحجب أمر مولانا بالتهليل منخلعاً من كل شريك وهوى وتغيير وتبديل مستحضراً بحسب الامكان ما انطوى عليه من يواقيت الايمان قائلاً لا اله إلا الله محمد رسول الله إلى آخر دور سبخته ويعيد التعوذ والتلاوة في كل دور منها وإن اجتزا بالمرّة الأولى فلا بأس فإن قلت هل لاستعمال السبحة أصل من الشرع يستند إليه قلت قال الساحلي ثبت حديث عدها بالانامل فانهن مسؤولات فهذا أمر بالعد قال قان قلت إنما قال بالانامل ولم يقل بالسبحة فاعلم ان العد بالانامل إنما يتيسر في الأذكار القليلة من المائة فدون أمأهل الاوراد الكثيرة والأذكار المتصلة فلو

جس (قوله) أي يعظم ما عظم الله أي وهو لا اله إلا الله وتعظيمها باستعمال الأدب معها بما يأتي عن الساحلي (قوله) فيستغفر الخ أي لأن الاستغفار تطهير للعبد من الذنوب فهو بمنزلة غسل الثوب الوسخ والذكر بمنزلة الطيب ولا شك أن غسل الوسخ مقدم على التطيب أو تقول التخلية بالخاء المعجمة مقدمة على التخلية (قوله) ثم يبادر الخ أي لأن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مطلوبة عند كل أمر مهم فيفتح بها ويختتم بها ولأنه هو الواسطة العظمى في كل خير وباب الله الأعظم لمن أراد الدخول إلى حضرة ربه (قوله) فإن قلت الخ لما كان قوله إلى آخر دور سبخته يشعر باتخاذ السبحة وكان ذلك مما يسأل عنه هل له أصل أم لا أشار إلى ذلك بهذا السؤال والجواب وقوله قلت قال الساحلي الخ أول كلامه في مسلك حذاق المحققين مانصه وما يتعلق بشروط الذكر عد الأذكار بالسبحة فإن قلت كيف أعدها على الرحمن أم كيف أحصرها على الملك الديان فاعلم أن الأمر بالعد مشهور والخبر به عن النبي صلى الله عليه وسلم مأثور فقد قال عدها بالانامل الخ وهذا الحديث رواه الحاكم بلفظ عليكم بالتسبيح والتهليل والتقديس ولا تغفلن فتسين التوحيد واعتقدن بالانامل فانهن مسؤولات ومستنطقات وفي معنى هذا الحديث ما رواه أصحاب السنن أن النبي ﷺ كان يعقده

عدوا بأصابعهم لداخلهم الغاط واستولى عليهم الشغل بالأصابع ه وقد ألف السيوطي مؤلفا صغيرا سماه بالمنحة في استعمال السبحة وذكر فيه أن عائشة كانت لها سبحة وكذا أبو هريرة رضي الله عنهما وفي رائية الساحلي في الذكر :

ولا بد يا هذا من أعمال سبحة تنظمها وترا فحافظ على الوتر وقال وإنما استحب أن تكون وترا لحديث إن الله وتر يحب الوتر وقال الشريف المقدسي حكمتها حفظ. عدد الايراد وتذكر صاحبها عند الفترة قال فلو جعلت للخلاء والرياء حرمت ولو نظمت في خيط من حرير لا للخلاء فلا حرمة كما لابن الصلاح في فتاويه وجزم به النووي في شرح المذهب ، ثم الجمع بين التهليل وإثبات الرسالة عين الكمال ولا سيما مع زيادة الصلاة خلافا لبعض المبتدعة في

التسبيح يمينه ( قوله ) قال أي الساحلي وظاهر كلامه أنه لم يرد حديث صحيح في السبحة ولعله لم يعتبر ما رواه الديلمي بسند ضعيف نعم المذكر السبحة ذكره م في ك لضعفه والمقام مقام الاستدلال على مطلوبية السبحة ولذلك لم يذكره ش مع أنه ينقل من م ( قوله ) وذكر فيه أن عائشة رضي الله عنها الخ قد جرى عمل الناس شرقا وغربا على هذا ولكن يجب أن لا يقصد باتخاذ الرياء والسمعة والخلاء كما يأتي لش ( قوله ) وقال الشريف الخ عدما من آداب الذكر قال ومن ذلك السبحة وهي لغير المتمكن مشروعة في طريقهم حفظا لعدد أورادهم إلى قوله في شرح المذهب وزاد فلو استصحبها متمكن لم يضره بل ربما كان ذلك متداوليا فيما بينهم فمن ذلك ما صح عن الجنيد أنه سئل عن أخذه السبحة فقال طريق وصلنا بها إلى الله لا أفارقها ه ( قوله ) فلا حرمة الخ قال الشيخ الرهوني في فصل من العورة مانعه فائدة مما شاع لاسيما عند الرؤساء خرز السبحة في خيط الحرير وحكمه الجواز ثم نقل عن ع ما ذكره ش ثم قال تنبيه انظر مائة الجواز هل للتعظيم قياسا على تحلية المصحف كما قيس عليه تحلية الاجازة عند بعضهم أو لكون خيط الحرير يصبر ويطول فعلى الاول يجوز ما جرت به عادتهم من الفصل بين الارباع بمجادل الحرير وعلى الثاني لا يجوز وهذا الثاني هو الظاهر عندى لاسيما إذا لوى عليها قضبان الذهب والفضة وهذا في حق الرجال وأما النساء فالظاهر جواز ذلك ه بخ ومراده بالقضبان السلك الرقيق المعروف عندنا بالصقلى أي الخالص المستعمل من الذهب ( قوله ) ثم الجمع الخ قال سى ولما ابتهج قلب اذا كر بنور الحقيقة وكان الاتفاف بها موقوفا على الشريعة وذلك لا يكون إلا بآدمان ذكر صاحبها المبلغ لها سيدنا محمد ﷺ احتاج الذاكركلمة التوحيد أن يشفعها بإثبات الرسالة ليحفظ توحيدة ه بخ قال ع صاحب كتاب عوارف المعارف ما كان من الفتح بسياسة الشرع وصدق الاتباع أنتج تنوير القلب والزهد في الدنيا وحلاوة الذكر والمعاملة لله بالاخلاص ثم قال وما يفتح على من ليس تحت سياسة الشرع يصير سبيا ما زيد بعده وغروره وازدراءه بالخلق ولا يزال به حتى يخلع ربة الاسلام من ( ٣٥ - النشر الطيب : ثاني )



زعمه أن ضم إثبات الرسالة إلى التمهيل يضعف التأثير في القلب والنفع فانه جهل عظيم ولذا قال الساحلي في رائيته :

وصل بين ذكر المصطفى وإلهه وإياك أن تنسى نبيك في الدهر  
فما فاز من قد فارق البدر لمحة وهل فاق إلا من تمسك بالبدر  
تعلق بأذيال الذين تفرغوا لخدمة هذا المصطفى كآبي بكر  
فما فارق الصديق ذكر محمد وإن كان في الأفراد كالكوكب الدر  
وما نال تصديقا بغير حبيب فدمع قول بدعي تدنس بالوزر

وطريق الشاذلية رضى الله عنهم مبنية على الصلاة على النبي ﷺ وقد قال إمامهم الحسن صلاة واحدة عليه صلى الله عليه وسلم تفرج كل هم وشدة في الدنيا والآخرة وفي شرح صغرى الصغرى لمؤلفها رأيت لبعض أئمة التصوف أن من فقد شيوخ الترية فليكثر من الصلاة على النبي ﷺ فانه يصل بها لمقصده وفي القواعد للشيخ زروق قال شيخنا أبو العباس الحضرمي وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على النبي ﷺ فهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله إذالم يلق الطالب شيخا مرشدا كما قاله بعض أهل الصدق مع الله

عنه وينكر الأحكام والحلال والحرام ويظن أن المقصود من العبادات ذكر الله تعالى وترك متابعة الرسول ثم يندرج من ذلك إلى تلحد وتزندق نعوذ بالله من الضلال ه ثم نقل ع عن السيوطي في بعض تأليفه عن بعضهم أنه رأى النبي ﷺ فسأله عن الغزالي والفخر الرازي وابن سينا فأثنى على الغزالي خيرا كثيرا وقال في الرازي إنه معاتب وفي ابن سينا انه رجل أراد أن يصل إلى الله تعالى من غير واسطتها فأنه طلع عن الله تعالى ه (قوله) خلافا لبعض الأغبياء الخ قال سى وقد قال بعض من طبع الله على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس من أهله أن الاكثار من ذكر النبي ﷺ حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقالوا إذا أفردت التمهيل عن إثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع في تأثير معنى التوحيد لان التمهيل معنى وإثبات الرسالة معنى آخر وإذا اختلفت الممانى على الباطن ضعف التأثير وهدمت الثمرة وانما يحتاج إلى وصل الذكر بها عند الدخول في الاسلام ه قال ع هذه البدعة هي المرجودة اليوم في الطائفة المنسوبة إلى الاندلسي فانهم ينكرون أمورا منها - الصلاة على النبي ﷺ وقراءة الفاتحة والدعاء عقب الصلوات وقد رد على من ينتحل ذلك ابن أبي جرة في شرح البخارى حيث تكلم على ترجمة باب استقبال الامام الناس إذاسلم وثبت ذلك من فعله ﷺ قال وتجد بعضهم إذاسلم قام بنفس السلام كانه ضرب بشيء وقد فاتته بذلك أمران موافقة السنة واستغفار الملائكة له مادام في مصلاه ثم انك إذا نظرت لتلك البدعة وجدتها تحرم حول الفلاسفة وانهاج مذهبهم في الاكتفاء بالعقل ورفع الشريعة ه بنخ (قوله) وأما الفوائد الخ هذا هو الفصل السابع عند سى وبه ختم مع أدعية

وأما الفوائد الحاصلة لذا كر الكلمة المشرقة على الوجه الأكمل وهي مما يندرج في قول الناظم  
تفر بالذخر فلذا تأكد تفصيلها هنا فهي قسمان أخلاق حميدة دينية وكرامات خوارق فمن الأولى  
الزهد وهو عدم الميل إلى فان وإن كانت اليد معمورة بحلال فيتصرف فيه بالاذن الشرعي تصرف  
الوكيل الخاص ينتظر العزل عنه في كل نفس . أخرج الترمذي وابن ماجه عن أبي ذر مرفوعا  
الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في  
يدك أو ثقتك بما في يد الله وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب منك فيها  
لو أنها أقيمت لك ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق ولا يضر التلبس بالأسباب ظاهراً إذا

قال ع وانظر كتاب الساحلي في هذه الفوائد فانه ذكرها باجمعها وزاد عليها وتمم كل واحدة بذكر ما ينتفى  
عن النفس من العيوب بسبب تحصيلها وقد ذكر ذلك المصنف في الزهد بقوله وذلك ينفي عن النفس  
التعلق بما لا بد من زواله ولوح إلى ذلك في الغنى بقوله فلا يعترض على الأحكام بلو ولعل لعلمه بمن  
صدرت منه تعالى ولو سلك ذلك في جميعها لكان أتم فائدة والله أعلم وهذه الفوائد الأولى التي  
ذكر سي ثمانية نظمها الشيخ م كما وجد بخطه ونقله جس بقوله .

زهد توكل غنى ثم حيا فقر وإيثار قوة تقا

فوائد حاصلة لمن ذكر كلمة التوحيد فاتبع الأثر

إلا أنه جعل مكان الشكر الذي عند ش التقى وش جعل مكان الغنى التسليم وليست محصورة في  
عدد كما يأتي وهي من قبيل علم التصوف وقد أشار لهاظم هناك بقوله ويتحلى بمقامات اليقين ( قوله ) الوكيل  
الخاص أي الذي ليس بمفوض له يتصرف كيف شاء بل انما يتصرف فيما أذن له الشرع فلا يسرف ولا يعرض  
شيئاً منه للضياع للنهي عن الاسراف وإضاعة المال ( قوله ) الأسباب أي الظاهرة المعلومة التي لا بد منها لكل احد  
كالتناول باليد أو المظنونة الفائدة في العادة كالخرف القريبة والتجارة غير الشاقة لا الأسباب الموهومة  
وأوتكاب الاخطار في التجارة مما هو توغل في الأسباب فان ذلك قاذح في التوكل كما قرره الغزالي وغيره  
وفي الأبريز عن الشيخ أن الأسباب كالكشا كل في أيدي السعاة فانه قد جرت عادة الرب أن لا ينزل  
الرزق على العبد انزالا بأن يعطيه الرزق في بدء من غير سبب بل لا بد أن يمدله كشكولا من تلك  
الكشا كبل فيضع له فيه ما يليق به فيجب على العبد المتسبب أن ينزل سببه بهذه المنزلة فيكون نظره عند  
السبب إلى ربه فلا يعتمد على سببه بل على ربه وح فلا يتعاطى إلا أسباباً أذن له فيها ولا فرق بين أن  
يكثر من الأسباب أو يقلل فان المعطى سبحانه قادر أن يعطيه في سبب واحد ما يعطيه لغيره في أسباب  
فليثق الله وليجمل في الطلب فهذه أسباب المتعلقين بالله تعالى وأما غيرهم فيقتلون أنفسهم ويعتمدون  
أن الرزق على حسب حيلهم وهؤلأء هم الذين يستحلون التدبير في أمور الدنيا والتعب على طاعة الله



استوى في القلب وجودها وعدمها ومنها الحياء بتعظيم الله والتزام أمثال أوامره ونواهيه وترك الشكوى إلى الخلق العجزة ومنها التسليم وترك الاعتراض على الأحكام الإلهية بلو ولعل - للإيمان بأن ما يبرز تدبير حكيم خبير ومنها الفقر وهو نقض يد القلب من الدنيا حرصاً وإكثاراً ومنها الإيثار

تعالى لا تقطاعهم عنه هـ وفي الحكم لا بد من الأسباب وجوداً والغيبة عنها شهوداً فأثبتها من حيث أثبتها لحكمته ولا تستند إليها لعلمك بأحدثه قال ع نقلاً عن القشيري وأما متوكل على الله تعالى في إصلاح أمور الآخرة فالواجب البدار وترك الكسل والذي يوصف بالتواني في العبادات والتباطى في تلافى ماضيه من الواجبات ثم يعتقد أنه متوكل على الله تعالى فهو معلول الحال بل يجب عليه أن يبذل جهده ثم بعد ذلك لا يعتمد على طاعته بل يحسن الظن بربه ويخاف عاقبة أمره هـ بخ (قوله) ومنها الحياء الخ هو بالمد وأما بالقصر فهو المطر قال الراغب في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة الحياء انقباض النفس عن القبائح وهو من خصائص الإنسان وأول ما يظهر من قوة الفهم في الصبيان جعله الله في الإنسان ليرتدع عن القبائح فلا يكون كالبهيمة وهو مركب من جن وعفة ولذلك لا يكون المستحى فاسقاً ولا العكس لتنافي اجتماع الفسق والعفة وقلما يكون الشجاع مستحيًا والعكس لتنافي الجبن والشجاعة هـ بخ (وقوله) بتعظيم أى المصدر بتعظيم الله تعالى وذلك من استحضر جلاله تعالى فيغلب اجلاله وهيبته على قلبه ويحتمل ما جاء في صديقه من أنه لو لم يخف الله لم يعصه أى بسبب اجلاله لله تعالى وقوله العجزة بفتحات جمع عاجز أى المخلوقات العاجزة (قوله) ومنها التسليم الخ قال السيد الجرجاني في تعريفاته هو الانقياد لأمر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم وقال أيضاً التسليم استقبال القضاء بالرضى وقيل هو الثبوت عند نزول البلاء من تغيير في الظاهر والباطن وتقديم أن سى جعل موضعه الغنى قال ومنها الغنى وهو غنى القلب بسلامته من قن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل هـ قال ع وذلك بتصحيح الفقر إلى الله تعالى والتحقق به فان من تحقق بفقره إلى الله يمدد بغناه قال في الحكم تحقق بوصفك يمدك بوصفه هـ وقوله فلا يعترض الخ يعنى أن من سلم قلبه من قن الأسباب لا يعترض على أحكام الله تعالى وهذا هو التسليم الذى عند ش فهو لازم لغنى القلب فعبارة سى أتم فائدة وقوله بلو أى بالنسبة للماضى ولا بلعل بالنسبة للمستقبل بأن يقول لو فعلت كذا لكان كذا ويقول لعل اذهب إلى فلان فيمطينى شيئاً (قوله) وهو نقض الخ مصدر مضاف إلى المفعول أى ينقض يد قلبه يعنى أنه يترك تعلق قلبه بالدنيا وقوله حرصاً وإكثاراً تمييز نسبة محمول عن المجرور وهو مفعول به معنى كقوله تعالى وفجرنا الأرض عيوناً والاصل نقض يد القلب من حرص الدنيا وإكثارها فحول المضاف المجرور بمن وأقيم المضاف إليه مقامه وجيء بالمضاف تمييزاً زاد سى لقطعه بأن حاجته ليست عند شىء منها وسكوت اللسان عنها بالنكابة مدحاً وذمها هـ حكى أن - رابعة

على نفسه بما لا يذمه الشرع ومنها الفتوة وهي أن لا يفضب على أحد وأن لا يجحد عليه من إساءة أو ترك مكافأة إحسان لعله بأن الكل بمشيئة الله وخلقه فلا يرى لنفسه إحساناً فيطلب عليه جزاء ولا للخلق إساءة فيذمهم عليها نعم يذم ويعاقب من أمره الشرع بذمه وعقوبته أمثالاً وقياماً بالعبادة والفتوة فوق المسألة ومنها الشكر وهو أفراد القلب بالثناء على الله ورؤية نعمه حتى في المحن :  
كم نعمة لا تستقل بشكرها      لله في طي المصائب كرامة

العدوية رضى الله عنها مرت بسفيان الثوري رضى الله عنه يعظ الناس ويذم الدنيا ويحذرهم منها فقالت له من أحب شيئاً أكثر من ذكره تريد أن الذى يناسب زهده هو السكوت عنها بالكلية مدحاً وذماً قلت الجواب عنه أنه رجل من كبار العلماء في مقام التعليم والاقتداء به في القول والفعل فلا يناسبه السكوت عنها وإنما يناسبها هي وقد مدح عليه السلام الدنيا تارة وذمها أخرى باعتبارين مختلفين ( قوله ) بما لا يذمه الشرع الخ احترز به عما إذا أراد أن يتصدق مثلاً بجميع ماله وكان يتسخط بعد ذلك فإن هذا مذموم شرعاً وكذا ما أشبهه وقال النووي لا يثار بالقرب مكروه ولا يثار بحفظ النفس محمود وقال ابن المنير ينبغي في الأمور المستحقة إثار أهل الفضل كما أثرت عائشة رضى الله عنها عمر بالدفن في بيتها وكذا يؤثر صاحب المنزل من هو أفضل منه في الإمامة ( قوله ) ومنها الفتوة هي بضم الفاء والتاء قال الراغب هي اسم لما يختص به الفتى من الفضائل الإنسانية لكن هي بالرجولية أشبه واستعارتها للصوفية للتصوف لكونها مشاركة له في جميع أفعالها إلا في الغرض فإن غرض الفتيان استجلاب محبة الأقران وغرض الصوفية استجلاب محبة الرحمن بل مجرد مرضاته تعالى اه والمراد هنا ما عند الصوفية قال سى وهي التجاني عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن إليهم لعله بأن إحسانه وإساءتهم إليه كل ذلك مخلوق لله تعالى فلم ير لنفسه إحساناً حتى يطلب عليه الجراء ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها إلا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ح ما أمر به الشرع وهو إيضاح مفسرها به ش ولا شك أن ما ذكره سى وتبعه ش من جملة ما يرضى الله تعالى فهو داخل في كلام الراغب ( قوله ) فوق المسألة أى فوق المرتبة المسماة بالمسألة وتسمى أيضاً بالتفويض وهي استسلام الأمور كلها لله تعالى وإنما كانت فوقها لأن المسألة تجامع بقايا النفس فربما قامت عليه بخلاف الفتوة فإن النفس انمحقت معها ففي الفتوة لا يلاحظ إحسانه للخلق ولا إساءتهم له والمسألة لا يسأل الناس إحساناً مع ملاحظة إحسانه إليهم ولا يؤاخذهم بأذيتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الإساءة ولا شك أن المرتبة الأولى أعلى من الثانية وأعلم أن التفويض الذى هو المسألة فوق التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوض ليس له مراد قاله د ونحوه عند ع ( قوله ) الشكر الخ قال الراغب الشكر تصور المنعم عليه النعمة وإظهارها وهو مقلوب عن الشكر وبضاده الكفر وهو من



والفوائد الدينية أكثر من هذه ومن اجتهد في أسبابها عرفها بالذوق والوجدان دون تقليد وأما الكرامات فمنها بركة الطعام بأن يكثر القليل ويكفى للسير وهذا مشاهد لا ولياء الله كثيراً ومنها تفسير ماتدعو الحاجة إليه من النقود وغيرها . كان بعض المشايخ في أول أمره حراراً فتعذر عليه شغل الحرارة تعذراً شرعياً فكان إذا قضى ورده من الذكر رفع رأسه فيجد في حجره درهما يشتري به قوت

كفرت الشيء غطيته ه بخ وقال السيد في تعريفاته هو عبارة عن معروف يقابل النعمة سواء كان باللسان أو باليد أو بالقلب وقيل الثناء على المحسن بذكر إحسانه فالعبد يشكر الله تعالى بذكر إحسانه والله تعالى يشكر العبد بقبوله إحسانه الذي هو طاعته ه بخ والعبارات فيه كثيرة والمقصود واحد انظر رسالة القشيري وقد تقدم لنا أول الكتاب الكلام على الشكر عند الصوفية وهو المناسب هنا ( قوله ) وهو أفراد القاب الخ بهذا عرفه سي وهو مناسب للمقام قال ع سئل سيدي عبد القادر رضي الله عنه عن الشكر فقال الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخصوص ومشاهد المنّة وحفظ الحرمة على وجه معرفة العجز عن الشكر وينقسم إلى شكر باللسان وهو الاعتراف بالنعمة بنعوت الاستكانة وشكر بالآركان وهو الاتصاف بالخدمة والوقار وشكر بالقلب وهو الاعتكاف على بساط الشهود بادامة حفظ الحرمة ثم الترقى بهذه المشاهدة إلى الغيبة في رؤية المنعم عز رؤية النعمة والشاكر الذي يشكر على المفقود والحمد الذي يشهد المنع عطاء والضر نفعا ثم يستوى عنده الوجهان وقال في الاحياء قول من قال الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم هو نظر إلى فعل اللسان مع بعض أحوال القلب وقول من قال الثناء على المحسن بذكر إحسانه نظر إلى مجرد عمل اللسان وقول من قال هو الاعتكاف الخ جامع لاكثر معاني الشكر لا يشذ منه الا عمل اللسان ه ( قوله ) ورؤية نعمة الخ أي فاذا ابتلاه الله بنعمة يرى في طيبها نعمة فالحمد حينئذ على هذه النعمة وأما المحن فغير مقصودة بالحمد لذاتها كما تقدم أول الكتاب عن شارح الحصن ويؤخذ هذا من كلام ابن عباس حيث فسره قوله تعالى وأسبغ عايكم نعم ظاهرة وباطنة قال كل ما يتلذذ به البراءة نعمة ظاهرة وما شق عليهم من البلاء نعمة باطنة اه فجعل ذلك نعمة باطنة لا ظاهرة ومنه البيت الذي عند ش ( قوله ) أكثر من هذه الخ هذا تصريح بما يفهم من قوله منها كذا ولم يذكر ش التقوى المقدمة في نظم وهي الثامنة عند جس لانها جامعة لهذه المعاني وغيرها فتلك الامور بعض ما اشتملت عليه التقوى وسيقول ظم في التصوف وحاصل التقوى اجتناب وامثال البيت ( قوله ) فمنها بركة الطعام الخ هذه الكرامة مقبسة من معجزاته صلى الله عليه وسلم وفي الحمزية :

والكرامات منهم معجزات نالها من نوالك الانبياء

( قوله ) بعض المشايخ قال ع هو أبو علي الحرار شيخ أبي القاسم المريد شيخ والد الساحلي ( قوله ) التلويدي الخ قال د بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس ه لكن ليس عندنا

ذلك اليوم . واحتاج الشيخ أبو عبد الله التاودي كسوة لزوجته وأولاده وكان كثير الأولاد فاشترى شقة وأتى بها إلى خياط فأعطاه طرفها وأمسك الآخر تحته فجعل الخياط يجبدها ويفصل منها شيئاً فشيئاً حتى صنع عدة ثياب تشهد العدة أنهم لا يكونون من شقة فطال ذلك على الخياط فقال ياسيدى هذه الشقة لا تتم أبداً فقال الشيخ خوف الفتنة قد تمت ورمى ياقبها من تحته وكان بعض المشايخ إذا دخل خلوته للصلاة أو الذكر يخلق الله على سجاده وتحتها دراهم جديداً وكان له عيال فاذا فصل التقطوا تلك الدراهم فمنهم المقل والمكثروداموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فاقطع ذلك ومنها الكشف عن حقيقة ما يريد استعماله من طعام أو غيره أحلال أم حرام أم متشابه ذكر ابن عباد عن أبي طالب المكي أن بعض الصوفية قال قدم علينا فقير فاشترينا من جارتنا لحماً مشويا ودعونا له في جمع من أصحابنا فلما أخذ لقمة فيه لفظها واعتزل وقال كلوا فقد عرض لي مانع قلنا لا نأكل إن لم نأكل قال أتم أعلم ثم انصرف قلنا لعل سبياً مكروها فدعونا الشواء فلم نزل به حتى اعترف أنه كان ميتة فزقناه للكلاب فلقيت الرجل فسألته ما منعك قال منذ عشرين سنة ما شرمت نفسي لطعام حتى شرمت للجمل شرما ما عهدته منها فعلمت أن فيه علة ونظير هذا ما ذكر ابن غازي أن الشيخ خليلاً مر بطباخ يبيع لحم ميتة فكشفه وزجره وتاب على يده ووقع مثل ذلك لشيخه المنوفي قال الشيخ السنوسي ولا ينبغي للمؤمن

بأعمال فاس قرية تسمى بهذا الاسم وقال بعض مشائخنا هو المدفون عندنا بياب أعجيسة قلت المدفون عندنا هو المشهور عند الناس بسيدى عبد الله التاودي والذي عند سى وتبعه شى أبو عبد الله فانظر في ذلك (قوله) إلى خياط الخ قال ع نقلا عن الحاتمي وقيل إنه كان الخياط نفسه وكان المتعجب من ذلك صاحب الشقة فرماها له وقال قد تمت هـ (قوله) وكان بعض المشايخ الخ قال العارف الفاسى هو والد الساحلى وقد ذكر القضية في كتابه المذكور بإسبط مما هنا (قوله) ومنها الكشف الخ قال سى بامارات يجدها إما من باطنه أو من ظاهره أو من غير ذلك هـ زاد الساحلى فمنهم من يتحرك له عرق في جسده ومنهم من يحنق فلا يسيغه ومنهم من يتقايه ومنهم من يرى الطعام كأنه دم أو روث أو قبض يده أو يسمع خطاباً من نفسه ونحو ذلك هـ يخ وفي لطائف المنن أن الشيخ ياقوت دعى لطعام فرأى عليه ظالة كالمكب فامتنع من أكله فلما دخل على شيخه أبي العباس المرسى فقال له ما يساوى ورعك بسوء ظنك بأخيك هـ قلت هذا طعام لم يردنى الله به يعنى ولا تسمى الظن به فأمره بالترقى من مقام إلى مقام أعلى منه (قوله) قال الشيخ سى الخ ولنختم هذا البحث بلفظه رضى الله عنه ونفعنا ببركاته تبركا به قال وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى إلا أن المؤمن لا ينبغي له أن يقصدها بشيء من طاعته ولا يدخل عليه الشرك الخفى ومكر به والعياذ بالله تعالى إذهى من جملة ما يجب أن يصنى منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته إليها بالكلية ولكن قصده رضا مولاه الذى لا غنى له عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه



أن يقصد بشيء من طاعته الوصول إلى الكرمات وإلا دخل عليه الشرك الخفى ومكر به فهذا مما يجب أن يصنى منه قلبه عند ذكر كلمة التوحيد وليكن قصده رضا مولاه فصل في بيان الاسلام وقواعده والايان والاحسان والدين أخذاً من حديث الصحيحين عن أبي هريرة وعمر بن الخطاب ولفظ مسلم

حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد ﷺ وعلى أخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين ه قال ظم رحمه الله تعالى . فصل وطاعة الجوارح الجميع البيت قال جس مدار العقيدة على ثلاثة معارف (١) معرفة المرسل بالكسر بما يجب في حقه وما يستحيل وما يجوز ومعرفة المرسل بما يجب في حقه وما يستحيل وما يجوز وقد تقدم الكلام عليهما ومعرفة المرسل به وهو أقسام ثلاثة خبر عن الدنيا وانقراضها وهذا للاعتبار وخبر عن الآخرة ودوامها وهذا لا يثار وخبر عن الحقائق وتحقيقها وهو لتحقيق الايمان ثم التصديق بالله تعالى وبرسوله وبما جاء به عن الله تعالى هو المسمى بالايان والعمل بما جاء عن الله تعالى ورسوله هو المسمى بالاسلام واخلص العبودية لله عز وجل هو المسمى بالاحسان ومجموع هذه الثلاثة هو الدين الذي كلف به العبد وقد تعرض ظم في هذا الفصل لبيان هذه الثلاثة وبدأ بالاسلام مع أن الايمان الاصل في جميع وظائف الدين ولا عبرة بالأعمال من غير تصديق لأنه الامر الظاهر فهو من عالم الشهادة وثى بالايان لأنه الامر الباطن وهو من عالم الغيب وثلك بالاحسان لأنه متعلق بهما فكان من الترتيب الحسن البليغ الابتداء من وظائف الدين بالأقرب فالأقرب لطبع الانسان ليستأنس بما يرد عليه أولاً وثانياً وثالثاً فترتبة الاسلام بداية ومرتبة الايمان تكميل ومرتبة الاحسان نهاية وهكذا هي مرتبة في حديث مسلم وفي رواية البخاري تقديم الايمان لأنه الاصل والاسلام يظهر مصداق الدعوى ه يعنى أنه علامة على الايمان وثلك بالاحسان لما مر (قوله) عن أبي هريرة وعمر الخ قال المحشى هو من باب التوزيع فأبو هريرة يرجع للبخاري الذي هو أحد الصحيحين وعمر لمسلم ه لكن يأتي لش أن مسلماً رواه عن أبي هريرة أيضاً وقرره المحشى هناك (قوله) ولفظ مسلم الخ أى في كتاب الايمان وهو الحديث الاول منه وإنما اختاره لأنه المناسب لترتيب ظم فالذى اختاره أولاً هو ظم وتبعه ش وتقدم وجهه ما فعله كل واحد منهما لكن التقديم والتأخير في الحقيقة من الرواة لأن القصة واحدة واختلاف الرواة في تأديتها كما قاله ابن حجر وغيره نعم مسلم بدأ صحيحه بكتاب الايمان قال الأبي لأنه رأى أن الايمان شرط في التكليف والاصل تقديم الشرط واختار سيدى عبد العزيز الدباغ صنيع البخاري وما في حديثه لأن الاسلام ثياب الايمان فالايان سابق فقال له ابن مبارك الاسلام سابق بدليل قوله تعالى ( قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) فقال له الشيخ نحن نتكلم على الاسلام الحقيقي المذكور

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب

في حديث جبريل وفيه وقع اختلاف الشيخين أما إسلام من أسلم بلسانه وبظاهره فقط فهو خواء على خواء لا شيء في يد صاحبه هـ بنح واعلم أن الكلام على هذا الحديث الشريف تطويل شهير لأنه في الصحيحين وغيرهما وذكره النووي في الأربعين وهو الحديث الثاني عنده وتكلم عليه الشراح ونحن نقصر على ما لا بد منه من بيان ألفاظه (قوله) بينما نحن الخ قال الأبى بن بين وبيننا طرفان يضافان إلى الجمل الفعلية والاسمية وخفض المفرد بهما قليل وهما في الأصل بين التي هي ظرف مكان أشبعت الحركة فصارت بينا وزيدت عليها الميم فصارت بينما ولما فيهما من الشرط يفتقران إلى جواب يتم به المعنى والأكثر في جوابهما عند الأصمعي أن يصحبه إذ أو إذا الفجائيتان والأفصح عند غيره أن يتجرد عنهما فمعنى الحديث وقت جلوسنا عند رسول الله ﷺ فاجأنا الرجل هـ ونحن هنا للمتكم ومعه غيره وفي رواية زيادة جلوس وهو خبر نحن وسقطت في حديث مسلم الذي عند ش فيكون الظرف وهو عند خبر نحن وجملة المبتدا والخبر لا محل لها بناء على أن ما أو الألف كآلة لين وفي محل جر بالاضافة بناء على أن ما زائدة والألف في بينا للأشباع وبين مضاف إلى الجملة أو إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة أي بين أوقات نحن جلوس كما في المعنى وعند ظرف مكان (قوله) ذات الخ تأنيث ذو بمعنى صاحب أي بينما نحن عنده في ساعة ذات مرة من يوم قاله ابن حجر الهيثمي في شرح الأربعين وقال الأبى ذات صلة للتوكيد ترفع احتمال أن يراد باليوم مطلق الزمان فهي مع اليوم بمنزلة رأيت عين زيد وهو ظرف والعامل فيه معنى الاستقرار الذي في الخبر هـ وقوله إذ ظرف زمان أي بينما نحن في أوقات كوننا عنده فاجأنا طلوع رجل فاذ ظرف للمفاجأة وقع جواباً لينما لتضمنها معنى الشرط وهي العامل في بينا حذراً من بقاءها بلا عامل ظاهراً لا ضافتها لما بعدها والمضاف إليه لا يعمل فيما قبله ويؤخذ من كلام الراوي أنهم تعجبوا من صورة إتيانه الموهمة أنه جنى أو ملك لأنه لو كان بشراً فاما من المدنية أو من غيرها الأول متف إذ لم يعرفه أحد والثاني كذلك لأنه ليس عليه أثر سفر (قوله) رجل أي ملك في صورة رجل لأن الملائكة والجن يتشككون في صور تحكم عليهم الصورة فلو قتلت مات المتشكك بها بخلاف الولي فلا تحكم عليه الصورة التي يتشكل بها كذا في الشبرخيتي على الأربعين نقل عن ابن العربي قال الشرنوبى والمشهور أن الملائكة لا تحكم عليهم الصورة أيضاً ثم قال الشبرخيتي وبما تقرر من أن الملك يتصور في أي صورة شاء يندفع تردد إمام الحرمين في تمثيل الملك هل معناه أن الله تعالى ألقى الزائد وأزاله عنه ثم أعاده إليه وبه جزم ابن عبد السلام وقول ابن جنى الظاهر أن الزائد لا يزول ولا يفتنى بل يخفى عن الراى وقول البلقيني بالقبض والبسط فيجوز أن يكون أتى بشكله الأصل إلا أنه انضم فصار على قدر هيئة الرجل وإذا ترك عاد إلى هيئته كالقطن إذا جمع بعد أن كان منتفشا (قوله)



شديد سواد الشعر لا يرى ربه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته إلى ركبته ووضع كفيه على فخذه وقال يا محمد أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله

شديد يياض من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها وفيه مطابقة بين يياض وسواد وفي رواية النيسابوري عن أبي هريرة وأبي ذر أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا كان ثيابه لا يمسها دنس وفيه ندب تنظيف الثياب وتحسين الهيئة وتطيب الرائحة عند دخول المسجد والدخول على العلماء ونحوهم ويندب ذلك للعلماء والمعلمين واستحب عمر رضي الله عنه يياض الثياب للقاريء واستحب بعضهم لدخول المسجد وفي اجتماع الناس ماعدا العيدين إذا كان عنده أرفع منه لأنه يوم زينة وإظهار نعمة (قوله) لا يرى بضم التحتية وبالنون المفتوحة والأول أشهر وأظهر وقوله ولا يعرفه الخ قال ابن حجر ولا ينافي أنه كان يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي لأن ذلك كان غالباً وأيضاً زاد في العماية عليهم إذ هيته هيئة حاضر ما كن معهم وسؤاله سؤال أعرابي جاهل لا المام له بالمدينة وهذا صريح في أنهم رأوه وأما ما وقع عند أحمد عن غير عمر ونسمع رجوع النبي صلى الله عليه وسلم ولا نرى الذي يكلمه ولا نسمع كلامه فيرده حديث عمر هذا الأصح منه (قوله) حتى جلس الخ أي استأذن في الدنو حتى جلس ~~كما~~ ياتي في رواية النسائي قال المدائني في حاشيته على ابن حجر حتى هنا ابتدائية أي فجلس الخ على حد حتى عفوا وقالوا لما نص عليه ابن هشام أن حتى إذا دخلت على الجملة الماضية تكون ابتدائية ولا يصح أن تكون عاطفة ولا جارة ولكنها لا تخلوا عن معنى الغاية كما ذكره السيوطي وعجالة الشبرخيتي قال الطيبي حتى جلس متعلق بمحذوف يدل عليه طلع أي استأذن ودنا حتى جلس ه وبه يندفع ما قيل أنه ليس في الكلام ما هذا غاية له ه والحاصل أن في حتى الداخلة على الماضية قولين الجمهور أنها ابتدائية وقال ابن مالك أنها جارة ه قوله إلى النبي ~~صلى الله عليه وسلم~~ الخ لم يقل بين يدي لأن عليه علامة الشيخ إذ لم يأت متعلماً بل معلماً قيل إنه جلس على ركبته مائلاً إلى النبي ~~صلى الله عليه وسلم~~ بين يديه وأخذ منه أن تكون جلسة المتعلم كذلك لأنها أقرب إلى التواضع وإسناد الركبتين إلى الركبتين أبلغ في الاستماع والزم في الجواب لأن جلوس السائل كذلك يدل على حرصه وإذا علم ذلك المسئول الزم نفسه الجواب (قوله) كفه الخ في رواية كفيه والضمير فيه للرجل وفي فخذه يحتمل أن يكون للرجل أيضاً وهو أقرب للتوفير وأن يكون للنبي ~~صلى الله عليه وسلم~~ وهو الأشبه وجاء مصرحاً به عند النسائي كما يأتي فيتعين المصير إليه (قوله) وقال يا محمد الخ إنما ناداه باسمه لمزيد التعمية عليهم وأنه أعرابي وإن ذلك قبل التحريم بنداثة باسمه أو انتحريم خاص بغير الملائكة وظاهر هذه الرواية أنه لم يعلم ويأتي في رواية النسائي أنه سلم من طرف السماط ففي رواية الصحيحين اختصار وقوله أخبرني عن الإسلام أي عن حقيقته والمراد الإسلام الكامل ه هو الذي سماه ظم بالرفيع واقتصر في الحديث

صلى الله عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً قال صدقت قال فعجبنا له يسأله ويصدقه قال فآخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر على الأمور الخمسة لأنها أهم لكونها بمنزلة الأركان له وفي رواية الترمذي تقديم الإيمان كما في رواية الصحيحين عن أبي هريرة وهي أولى كما مر (قوله) أن تشهد الخ إن مصدريه وتشهد منصوب بها وباقي الأفعال الآتية معطوف عليها والشهادة الأخبار عن أمر متيقن أى تعلم وتحقق وإن الثانية مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف أى أنه الشأن والخبر الجملة بعدها قال فى الالفية وإن تخفف أن فاسمها استكن البيت وتقدم ما يتعلق بتركيب الكلمة المشرقة والخلاف فى خبر لا هل يقدر أم لا وعلى الأول هل يقدر من مادة الوجود أو من مادة الامكان وإن الذى اختاره اليوسى أنه يختلف بحسب تفسير الاله (قوله) وتقيم الصلاة قال الابن جاء على عرف القرآن فى التعبير عنها بالاقامة دون اخواتها لما اختصت به من كثرة ما تتوقف عليه من الشروط وغيرها واقامتها ادامة فعلها مستوفاة لما تتوقف عليه وأصلها صلوة بوزن فعلة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلت الفافلامها واو ولذا جمعت على صلوات واختار بعضهم أنها مأخوذة من الصلى بوزن الفتى وهو عرق متصل بالظهر يفرق عند عجب الذنب ويمتد منه عرقان فى كل ورك عرق يقال لهما الصلوان فاذا ركع المصلى انحنى صلاه وتحرك وقيل من قولهم صليت العود على النار اذا قومته لان الصلاة تحمل الانسان على الاستقامة قال تعالى : ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقيل من الصلة لانها صلة بين العبد وربّه أى تدنيه من رحمته وهى لغة الدعاء وشرعا قال ابن عرفة قرينة فعلية ذات احرام وسلام أو سجود فقط (قوله) وتؤتي الزكاة أى تعطيتها لمستحقها وهى لغة السخاء وشرعا اسم للمخرج من المال على وجه مخصوص وقال ابن عرفة هى اسم جزء من المال شرط وجوبه بلوغ المال نصابا ومصدر اخراج جزء من المال الخ (قوله) وتصوم رمضان أى تمسك فيه عن شهوات البطن والفرج بنية التقرب الى الله تعالى من طلوع الفجر الى الغروب وسمى رمضان لاشتداد حر الرضاء فيه حين وضع له هذا الاسم ويؤخذ من الحديث أنه لا يكره ذكره بدون شهر وصححه النووي فى شرح مسلم والمهذب وقال (١) فى المجموع إن القول بالكراهة خلاف الصواب (قوله) وتحج البيت أى تقصده لاجل النفسك والبيت اسم جنس غلب على الكعبة والاستطاعة إمكان الوصول بلا مشقة عظمت والسبيل الطريق كلاهما يذكر ويؤنث وقيد بالاستطاعة دون ما قبله مع أنها شرط فيها لوجود عظم المشقة فيه دونهما (قوله) فعجبنا له أى منه وقائل ذلك عمر ووجه التعجب أن التصديق يقتضى العلم والسؤال يقتضى عدمه والتعجب قبل علمهم أنه ملك فهو عالم فى صورة متعلم (قوله) أن تؤمن الخ أن وصلتها فى تأويل مصدر خبر

(١) شرح المهذب هو المجموع فما اقتضاه العطف من المغايرة بينهما غير صواب



خيرهُ وشَرهُ قال صدقت قال فاخبرني عن الاحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه

مبتدا مخنوف أي الإيمان هو أن تؤمن أي تصدق فالمراد من المحدود الإيمان الشرعي الذي هو التصديق الخاص بهذه الأشياء ومن الحد الإيمان اللغوي فلم يتحد المعرف والتعريف ويأتي بسط هذه الأشياء عند قول ظم الإيمان جزم البيتين وقوله بالله أي بأنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله سو صوف بصفات الكمال منزّه عن صفات النقصان وقوله بملائكته أي تصدق بوجودهم وأنهم عباد مكرمون كما يأتي وقدمهم نظراً للترتيب لأن الله تعالى أرسل الملك بالكتب إلى الرسل وهم أجسام نورانية لا تتراحم كالسراج يملأ البيت نوراً مع أنه يسع ألف سراج وبه يتضح حديث أن الله ملكاً يملأ نصف الكون وملكاً يملأ ثلثيه وملكاً يملأ الكون كله وقوله وكتبه أي التصديق بأنها كلام الله تعالى وقوله ورسله أي بما جاءوا به من عند الله تعالى مؤيدين بالمعجزة وقوله واليوم الآخر أي تصدق بوجوده وبجميع ما شتمل عليه وأعاد العامل في قوله وتؤمن بالقدر اهتماماً بشأنه ثم أبدل منه الخير والشر أي الطاعة والمعصية أي أن الله تعالى قدر الخير والشر في الأزل وأن ذلك سيقع في أوقات معلومات وباقي بسط هذا كله عند ش ( قوله ) عن الاحسان الخ آل للعهد الذهني والمراد به الإخلاص لأنه فسرهُ بما معناه ذلك قال الآبي وقيل معناه إجابة العبد من أحسن في كذا إذا أجاد فيه وهو بهذا التفسير أخص من الأول ثم هو سؤال عن الحقيقة ليعلمها الحاضرون كالذي قبله وتفسيرها في الحديث بما ذكر هو من تفسير الشيء بسببه توسعاً لأن من عمل عملاً وعلم أن عليه رقياً لا يدع شيئاً من أوجه الإجابة الإجابة به وهو من جوامع كله صلى الله عليه وسلم لأنه شمل مقام المشاهدة ومقام المراقبة قال سي في تكلمته قوله هو من تفسير الشيء الخ ينافي أنه سؤال عن الحقيقة ويجاب بأن جوابه صلى الله عليه وسلم جاء على طريق الأسلوب الحكيم فأجاب السائل بغير ما اقتضاه سؤاله من بيان الحقيقة تنبيهاً على أن حقيقة الاحسان من باب المشكك ومراتبه واضحة لكن الشأن بيان ما يحمل على الاتصاف بأعلاها وأدناها ( قوله ) أن تعبد الله الخ إشارة إلى حال المشاهدة وقوله فإن لم تكن الخ إشارة إلى حال المراقبة قال الآبي ويتضح ذلك بأن تعرف أن للعبد في عبادته ثلاث مقامات الأولى أن يفعلها على الوجه الذي يسقط معه التكليف أي مستوفاة للشروط والأركان الثاني أن يفعلها كذلك وقد استغرق في المكاشفة حتى كأنه يرى الله تعالى وهذا مقامه صلى الله عليه وسلم كما قال وجعلت قرّة عيني في الصلاة الثالث أن يفعلها كذلك وقد غلب عليه أن الله تعالى يشاهده وهذا مقام المراقبة فقوله فإن لم تكن تراه نزول عن مقام المكاشفة إلى مقام المراقبة أي أن لم تعبد وأن من أهل الرؤية المعنوية فاعبد وأنت بحيث إنه يراك وكل من المقامات الثلاث إحسان والأول هو الشرط في صحة العبادة والآخران من صفة الخواص حكى عن بعض شيوخ الطريقة وهو محمد بن سكران أنه ذكر هذا الحديث فقال أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه ووقف ولم يزد

يراك قال فاخبرني عن الساعة قال المسؤول عنها باعلم من السائل قال فاخبرني عن أماراتها قال أن تلد

شيئا وهي إشارة صوفية أي فانك إن أفنيت نفسك ولم ترها شيئا شاهدت ربك لأنها حجاب فإذا ألقيت الحجاب شاهدت الجنان حكا، عن بعضهم أنه قال رأيت رب العزة في المنام فقلت يا رب كيف الطريق إليك قال خل نفسك وتعال ه قال ابن حجر الهيثمي والمعنى وإن صح إلا أن لفظ الحديث لا ينطبق عليه فتزيله عليه جهل من قائله بقواعد العربية ه قلت ماذا ذكره الشيخ إنما أخذه بطريق الإشارة على عادة الصوفية ولم يدع أنه مأخوذ من المنطوق حتى يحتاج إلى تطبيقه على القواعد وكثيرا ما يعترض أبو حيان على الصوفية بنحو هذا على أن ما هنا لا يبعد تطبيقه على القواعد لأن مراد ابن حجر ما قاله الصلاح الصفدي أنه لو كان المراد ما زعمه هذا الشيخ لكان قوله تراه محذوف الألف لأنه يصير مجزوما لكونه جواب الشرط ه قال الدماميني إنما تصح هذه الدعوى التي عارض بها الصفدي لو كان الجواب في هذه الصورة مما يجب جزمه وهو ممنوع فقد نص في التسهيل على أن الشرط إذا كان منقيا بلم جاز رفع الجواب بكثرة ه ولا فرق بين الماضي والمضارع وأما قول الألفية ورفعه بعدمضارع ومن فقال الاشموني ليس على إطلاقه بل محله في غير المنفى بلم انظر المدابغى (قوله) فاخبرني عن الساعة أي وقت القيامة والساعة في اللغة مقدار من الزمن غير معين وعن أهل الميقات جزء من أربعة وعشرين جزءا من أوقات الليل والنهار وعند أهل الشرع عبارة عن القيامة وهو المراد هنا سميت بذلك مع طول زمنها لوقوعها بغتة كما ورد أولساعة حسابها أو من تسمية الكل باسم البعض أولانها كساعة عند الله تعالى وقيل غير ذلك قال الابن وليس السؤال عن وقت مجيئها ليعلم الحاضرون كالمسؤول عنه في الأسئلة السابقة بل لينزجروا عن السؤال عنها لانهم أكثروا السؤال عنها كما قال تعالى (يسألونك عن الساعة) فلما أجيبوا بأنه لا يعلمها إلا الله تعالى كفوا لأن معنى ما المسؤول عنها باعلم من السائل لا علم لي ولالك ولا لأحد ه يخ ثم إن الله تعالى أعلمه بها وبغيرها مما يليق بمقامه انظر ما تقدم لنا في صفة العلم عند تفسيره لقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية (قوله) عن أماراتها أي علاماتها الصغرى السابقة فقال القرطبي أمارات الساعة قسمان معتادة كالمذكرات وكرفع العلم وظهور الجهل وكثرة الزنى وشرب الخمر وغير معتادة كالرجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع الشمس من المغرب ه الابن قال ابن رشد واتفقوا على أنه لا بد من ظهور هذه الخمس واختلّفوا في خمسة أخرى خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدخان ونار تخرج من قعر عدن وزاد بعضهم فتح القسطنطينية وظهور المهدي ه ويأتي لش بسط هذا عند قولهم مع بعث قرب (قوله) أن تلد الأمة أي القن وال فيها للمامية لا للاستغراق لعدم اطراد ذلك في كل أمة وقوله ربها الرب المالك وانت ليشمل الذكر والأنثى وفي رواية ربها بالتذكير وفي أخرى يعلمها وقد



الامة ربتها وان ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان قال ثم انطلق فلبث مليا ثم

اختلف في معنى الحديث على أوجه فقال الأكر هو كناية عن كثرة أولاد السراري وأمهاتهم فتلد السرية بيتا أو ابنا من سيدها والولد بمنزلة أبيه في السيادة عليها وقيل إنه كناية عن كون أولاد الأرقاء يلدن الملوك فتكون أم الملك من جملة رعيته وهو سيدما وسيد غيرها وقيل كناية عن كثرة بيع المستولدات لفساد الزمان حتى يشتري الولد أمه وقيل إن أم الولد لما كان الولد سيافيا عتقها بموت أبيه أطلق عليه ذلك مجازا وقيل كناية عن كثرة العقوق فعامل الولد أمه معاملة الامة من الإهانة والسب وقيل إن المراد بالرب المربي فيكون حقيقة قال الحافظ ابن حجر وهذا أوجه الأوجه عندي لعمومه ومحصله إن الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الأُمور بحيث يصير المربي مرييا والعالم متعلما والسافل عالما ويؤيده ما بعده (قوله) وان ترى الخ أى ترى أهل البادية الذين كانت صفتهم هذه لتعيمهم والبسط عليهم في آخر الزمان يتطاولون أى يتفخرون في البنيان والحفاة جمع حاف وهو من لانعل له والعراة جمع عار وهو من لا شيء عليه من الثياب الا اليسير الذى لا يستر بدنه والعالة بفتح اللام المخففة أى الفقراء جمع عائل يقال عال الرجل يعيل عيلة افتقر ورعاء بكسر الراء جمع راع ويجمع أيضا على رعاة بالضم والشاء جمع شاة (قوله) يتطاولون أى يفتخرون بطول البناء وكثرته قال الشبرخيتي ومعناه أن أهل البادية وأشباههم تبسط لهم الدنيا ويصيرون كاهل الثروة فيملكون البلاد ويبنون القصور ويتباهون بها فهو إشارة الى أن الاسافل يصيرون ملوكا أو كالملوك وتولى الرياسة من لا يستحقها وتعاطى السياسة من لا يحسنها وفي الحديث يؤجر ابن آدم في كل شيء الا ما يضعه في التراب وروى البيهقي في شعب الايمان مرفوعا من بنا بناء أكثر مما يحتاج اليه كان عليه وبال وكان عمر بن عبد العزيز لا يبني بيتا ويقول سنة رسول الله ﷺ فانه لم يضع لبنه على لبنة ولا قصبة على قصبة ه بنخ ويؤخذ من حديث البيهقي أن كراهية البناء وتطويله مقيد بما لا تدعو الضرورة اليه وعليه تحمل بقية الاحاديث المطلقة واقتصر في الجواب على امارتين مع شمول السؤال لأكثر ومع أن لها امارات أخر صغرى وكبرى كما مر والصغرى كثيرة تحذيرا للحاضرين وغيرهم عنهما لاقتضاء الحال ذلك (قوله) انطلق أى ذهب السائل وقوله فلبث بضم تاء المتكلم وهو عمر اخبارا عن نفسه أى مكثت وفي رواية فلبث أى النبى ﷺ أى أمسك عن الكلام مليا بتشديد الياء أى كثيرا ومنه واهجرني مليا أى زمتنا طويلا فحذف الموصوف للعلم به وقال في المصباح واهجرني مليا قيل مدة وقيل زمانا واسعا والموان الليل والنهار الواحد في تقدير ملا مثل عصا والملا المموز أشرف الناس وفي رواية الترمذى وأبى داود أنه لبث ثلاثا أى ثلاث ليال وينافيه خبر أبى هريرة فادبر الرجل فقال النبى ﷺ ردوه فأخذوا ليردوه فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل الخ وأجيب بأنه يحتمل أن عمر لم يحضر قوله هذا بل قام في

قال يا عمر أتدرى من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال فانه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم وفي رواية

طلب الرجل مع غيره أولشغل آخر ولم يرجع مع من رجع فاخبر النبي ﷺ الحاضرين في الحال ولم يتفق اخبار عمر الا بمد ثلاث وبه يظهر وجه تخصيص عمر بالذكور في قوله ثم قال يا عمر أتدرى الخ لانه حضر القصة ولم يحضر التعريف بالرجل ( قوله ) أعلم الخ لم يقل اعلمنا لان من التفضيلية مقدرة أى أعلم من غيرهما واسم التفضيل لا يثنى ولا يجمع وقوله فانه جبريل قال المناوى والفاء جواب شرط أى فاذا فوضتم العلم الى الله تعالى ورسوله فانه جبريل على تأويل الاخبار أى تفويضكم سبب الاخبار بانه جبريل وقرينة الشرط قوله الله ورسوله أعلم ه وفي رواية هذا جبريل وهو اسم أعجمى سريانى مركب من جبر وهو العبد وابل وهو الله تعالى أو الرحمن أو العزيز فمعناه عبد الله أو عبد الرحمن أو عبد العزيز قيل له سبعمائة جناح ومن ورائها جناحان أخضران لا ينشرهما الا في ليلة القدر وله جناحان آخران لا ينشرهما الا عند هلاك القرى وورد أنه اقتلع مدائن قوم لوط على جناحيه ورفعهما حتى سمع أهل السماء صياح الديكة ونباح الكلاب ثم قلبها وفي لفظه لغات أو صلح بعضهم إلى ثلاث عشر ه شبر خيتى ( تنبيه ) احتج باتيان جبريل في صورة رجل الحلولة والاتحادية على مذهبهم الباطل من جهة أنه روحانى وقد خلع صورته وظهر بمظهر البشرية وكذا كان يأتى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي ولم يره في صورته الا مرتين مرة في الارض بالافق الأعلى أوائل البعثة عند فترة الوحي ومرة في السماء عند سدة المنتهى ليلة الاسراء قاله النجم الغيطى قال المناوى وتبع الحلولة والاتحادية غلاة الشيعة فذهبوا الى حلوله تعالى في على وأولاده الثلاث وزعموا أنه لا يمتنع ظهور الروحانى في صورة بعض الكاملين ورد بان الظهور غير الحلول وبان جبريل لم يحل في الرجل بل كان يظهر بصورته وهذا قرينة على أنهم لم يردوا بالحلول معناه وأما جواب الهيئى ومن تبعه بأن جبريل جسم نورانى قبلت ذاته التشكل والله منزّه عن الجسمية فغير ناهض لأن الكلام مع الخصم ليس في التشكل وعدمه بل في أنه تعالى هل يحل في شيء فنقول إنه لا يحل في غيره مطلقا لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا الصفة في الموصوف أما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام وأما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب قال الشيبانى .

ولا حل في شيء تعالى ولم يزل غنياً حميداً دائماً العز سرمداً

وكما تنزهه عن الحلول تنزهه عن الاتحاد ويطلق الاتحاد على ثلاثة أقسام الاول أن يصير الشيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا في الواجب تعالى وفي غيره لأن المتحدين ان بقيامهما ثمان فلا اتحاد وان فنيهما معدومان فلا اتحاد وان بقى أحد مما وقى الآخر فلا اتحاد أيضاً الثانى أن ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحداً آخر كما يقال صار التراب طينا الثالث



له عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلوني فهابوا أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه الحديث وعند النسائي عن أبي هريرة وأبي ذر معا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهري أصحابه فيجئ الغريب فلا يدري أهو هو حتى يسأل فطلبنا لرسول الله صلى الله عليه

أن يصير الشيء شيئاً آخر بلا استحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء والكل محال في حقه تعالى أما الأول فلما مر وأما الثاني فلأن أحدهما إذا لم يكن حالاً في الآخر امتنع أن يتفق منهما حقيقة واحدة وإن كان أحدهما حالاً في الآخر فلا يخلو إما أن يكون الواجب حالاً في الآخر أو العكس والاول محال لاستغناء الواجب وكذا الثاني لأن الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضاً فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته أن تحصل حقيقة واحدة اعتبارية وأما الثالث فلأن التغير الجوهرى والعرضى في حقه تعالى محال لعدم التبدل في صفاته الحقيقية وبذلك ظهر أن مازعه الحلولية والاتحادية من قتل التهافت واعلم أن هذا الحديث نص صريح في أن جبريل ملك موجود يرى بالعيان فمن زعم أنه خيال موجود في الأذهان فقط فقد كفر وخرج عن جميع الملل والنحل ه نقله المدابغى وهو كلام نفيس مناسب لفن التوحيد وما ذكره في الحلول والاتحاد لا يقول به الصوفية خلافاً لمن نسب ذلك اليهم انظر ما تقدم لنا في الغنى المطلق ( قوله ) يعلمكم دينكم أى قواعده ووكلياته واستفيد منه أن الدين مجموع الثلاثة ويأتى لظن والدين ذى الثلاث قال الشبراخيتى ولا ينافيه أن الاسلام وحده يسمى ديناً قال تعالى ورضيت لكم الاسلام ديناً لانه كما يطلق على مجموع الثلاثة يطلق على الاول منها وحده وإطلاقه على هذين المعنيين إما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز أو التواطؤ ه بخ ويأتى بسطه ان شاء الله تعالى قال ابن المنير فى قوله يعلمكم الخ دليل على أن السؤال الحسن يسمى علماً وتعلماً لان جبريل لم يصدر منه سوى السؤال ومع ذلك سمي معلماً وقد اشتهر حسن السؤال نصف العلم ويمكن أن يؤخذ من هذا الحديث لان الفائدة فيه مبنية على السؤال والجواب معاه ( قوله ) وفى رواية له أى لمسلم وذلك أنه ذكر لهذا الحديث طرقاً ثلاثة الاولى عن عبدالله بن عمر عن أبيه وهى مامر والاخير ان عن أبي هريرة ولم يخرج البخارى عن عمر فيه شيئاً وإنما خرج عن أبي هريرة فمسلم شارك البخارى فى رواية هذا الحديث عن أبي هريرة وانفرد برواية عمر ( قوله ) سلوني الخ ذكره فى الطريق الثالثة قال القرطبى سبب هذا القول أنهم أكثروا السؤال واستشعر أن فيهم من يسأل تعنتاً فغضب حتى احمر وجهه وقال سلوني سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء الا أخبرتكم عنه مادمت فى مقامى هذا فدخل الناس من ذلك خوف ومياتى الحديث بكأله وانزل الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء الآية فانكف الناس عن السؤال فارسل الله تعالى جبريل يسأل ( قوله ) بين ظهري أصحابه أى بين أصحابه هذا هو المراد من الحديث قال فى المصباح وهو نازل بين ظهريهم بفتح النون قال

وسلم أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريب إذا أتى فبتينا له دناناً من طين يجلس عليه وإنا لجلوس عنده إذ أقبل رجل أحسن الناس وجهاً وأطيب الناس ريحاً كان ثيابه لا يمسها دنس حتى سلم من طرف السباط قال السلام عليكم يا محمد فرد عليه صلى الله عليه وسلم السلام فقال أأدنو يا محمد فقال أدنه فما زال يقول أدنو مراراً ويقول أدنه حتى وضع يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم الحديث وللبخاري ومسلم في حديث أبي هريرة زيادة ولقائه في الإيمان ولمسلم في رواية عند ذكر أشراط الساعة أن تلد الأمة بعلها وله في رواية أبي هريرة وإذا رأيت الحفاة العراة الصم البكم ملوك الأرض فذلك من أشراطها وله في أخرى وإذا كانت الحفاة العراة رؤوس الناس فذلك من أشراطها ولهما بعد تلك الأشراف في خمس

ابن فارس ولا تكسر وقال جماعة الألف والنون زائدتان للتوكيد وبين أظهرهم وبين أظهرهم كلها بمعنى بينهم وفائدة ادخاله في الكلام أن أقامته بينهم على سبيل الاستظهار بهم والاستناد اليهم وكان المعنى أن ظهر أمهم قدامه وظهر أورامه فكانه مكشوف من جانبيه هذا أصله ثم كثر حتى استعمل في الإقامة بين القوم وإن كان غير مكشوف بينهم (قوله) أأدنو الهمزة الأولى للاستفهام ويؤخذ منه استحباب طلب الدنو من العلماء وقوله أدنه أمر من الدنو والهاء للسكت (قوله) على ركبتي الخ هذه الرواية تفسر الرواية الأخرى ووضع يديه على فخذه قوله زيادة ولقائه الخ لفظ البخاري أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ولفظ مسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث الأخير قال النووي واللقاء الموت والبعث الأخير القيام للحساب (قوله) أشراط الخ جمع شرط بفتح الشين والراء قال في المصباح والشرط بفتحين العلامة والجمع أشراط مثل سبب وأسباب ومنه أشراط الساعة وتقدم معنى البعل (قوله) الصم البكم الخ قال القاضي عياض أي إذا صار الجهلة ملوكاً وقيل المعنى إذا صار الملوك صما بكما عن الخير لشغلهم بالدنيا وما ذكرنا أولاً أولى إذ ليس في الحديث ما يدل على أن هذه صفتهم وهم ملوك وإنما يعني إذا صار ملكاً من هذه صفته قال الأبي فشرط الساعة على الأول أن يملك من فقد فيه شرط الإمامة وعلى الثاني فساد حال من ملك وجعلوا صما بكما لأنهم لم ينتفعوا بتلك الجوارح فكانها لم تخلق لهم (قوله) في خمس الخ أي هي في عدد خمس لا يعلمن إلا الله وهي المذكورة في الآية قال ابن العربي فليس لأحد أن يدعى علم أحديها فمن قال ينزل المطر غداً أو أكسب كذا كفر وإن استند في نزول المطر إلى أمانة لأن الله تعالى لم يجعل لواحدة منهن أمانة إلا الساعة وكذا إن ادعى علم ما في الرحم إلا أن يستند إلى تجربة كقول الطبيب إن كان الثقل في الجانب الأيمن أو كانت حلمة ثديه هي السوداء فالولد ذكر وإن كان أحداً لا مرين في الأيسر فالولد أنثى قال وليس قوله تكسف الشمس غداً من ذلك لأن الكسوف يعرف بالحساب لكن قال علماؤنا يؤدب لتشكيك العوام وقوله وإن استند في نزول المطر الخ لعل مراده الإمانة الخفية التي لا يعرفها إلا أهل التجيم مثلاً وأما الظاهرة كطلوع

(٣٧ - النشر الطيب : ثاني)



لا يعلمن إلا الله ثم تلا ان الله عنده علم الساعة الآية ثم أدير الرجل فقال ردوه فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم وفي رواية لمسلم أراد أن تعلموا اذا لم تسألوا وفي البخارى قال أبو عبد الله فجعل ذلك كله دينا قال العلماء علوم الشريعة كلها راجعة إلى هذا الحديث ومنشعبة منه فهو حقيق أن يسمى أم السنة كما سميت الفاتحة أم القرآن لضمها جل معانيه ثم اعلم أن الاسلام لغة لا تقيادوا الاستسلام وشرعاً اسم للنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامه كما يفيد كلام عياض ويطلق شرعاً بمعنى الفرد الكامل

السحاب الثقيل من موضع الشتاء فلا بأس بالاستدلال به على نزول المطر كما يدل عليه حديث الموطأ اذا نشأت بحرية النخ (١) أو يقال إن ذلك داخل عنده في التجربة قال الابن ولا بن رشد في جامع المقدمات اختلف في المنجم يقضى بتنجيمه فيدعى شيئا من المغييات فيقتل دون استتابة وقيل يستتاب كالمرتد فان تاب والا قتل ولما لك في كتاب السلطان يزجر عن اعتقاد ذلك ويؤدب حتى يتوب وليس هذا باختلاف بل لا اختلاف حال المنجم فان اعتقد تأثير الكواكب في ذلك وتستر بقول ذلك قتل دون استتابة لانه زنديق وان كان يظهر ذلك وينتصر له استتيب كالمرتد وان كان لا يعتقد التأثير وانما يرى القرانات والطوالع أدلة عادية في ذلك يزجر ويؤدب كما قال مالك لانه أتى يدعة تسقط شهادته ولا يحمل تصديقه لقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقوله إن الله عنده علم الساعة الآية وينبغي أن يعتقد فيما يصيبون فيه أنه بمقتضى التجربة لأن الله تعالى استأثر بعلم ذلك قال القرطبي الذي استأثر الله به هو علم الغيب وأما ظنه فليس في الشرع ما يدل على منعه فيجوز أن يظن المنجم وخاط الرمل ظنا يظهر صدقه في المستقبل اذا استند في ذلك الى طريق عادي قال الابن تأمله فانه مخالف لجميع ما تقدم ولا يبعد لان حقيقة الغيب مالم ينصب عليه دليل ولهذه مستند فليس من الغيب ه وتقدم لنا في صفة العلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم هذه الخمس وكذا أهل التصرف من أمته لا أنهم لا يمكنهم التصرف الا بعلمها ( قوله ) أي تعلموا اتقال النووي رويناه بفتح التاء والعين أي تعلموا وباسكان العين ( قوله ) قال العلماء النخ قال عياض في الاكمال اشتمل الحديث على جميع وظائف العبادة الظاهرة والباطنة حتى إن علوم الشريعة كلها ترجع اليه ه بنخ وقال الهيثمي في شرح الاربعين وهو حديث متفق على عظم موقعه وكثرة أحكامه لاشتماله على جميع وظائف العبادة الظاهرة والباطنة من العقائد وأعمال الجوارح والاخلاص والتحفظ من آفات الاعمال فهو جامع لطاعة الجوارح والقلب حقيق بان يسمى أم السنة كما سميت الفاتحة أم القرآن ومن ثم قيل لو لم يكن في هذه الاربعين بل في السنة كلها غيره لكان كافيا وافيا لأحكام الشريعة لاشتماله على جملتها مطابقة وعلى تفصيلها تضمناً فهو جامع لها علما ومعرفة وآداباً ومرجعه من القرآن والسنة كل آية أو حديث تضمن ذكر الاسلام والايمان والاخلاص والمراقبة أو نحو ذلك ه قوله ثم اعلم أن الاسلام النخ حاصله أن الاسلام لغة مطلق الا تقياد

(١) هذا أحد البلاغات التي قال ابن عبد البر لم يجدها مسندة بوجه

فيكون اسماً لطاعة جميع الجوارح قولاً وفعلًا ظاهرًا وباطنًا وبهذا فسر الناظم حيث قال : (وطاعة الجوارح) . أى الكواكب جمع جارح هو اللسان والعينان والاذنان واليدان والرجلان والبطن والفرج

والاذعان ومنه قوله تعالى : قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما شرعاً فهو الاتقياء الى الأعمال الواجبة الظاهرة كما يؤخذ من الحديث المتقدم فان كان الاتقياء بجميع الجوارح فهو الاسلام الكامل وان كان ببعضها دون بعض فهو غير كامل أو ليس بسلام أصلاً وقال ش في تأليفه في الرد على الطائفة الوهابية فتحصل من استعمال الشرع أن لكل من الاسلام والايمان إطلاقاً ثلاثة فيطلق الاسلام على النطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامه كإشارة من الأخرس وهذا حقيقة الاسلام لا يتحقق بدونه ويطلق على جميع الطاعات من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة دون العقائد فانها ليس من الأفعال وعليه حديث ابن أبي شيبة الاسلام علانية والايمان في القلب وفي قوله علانية تغليب للأعمال الظاهرة على الباطنة وهذا الإطلاق مجاز من إطلاق اسم الشيء على الفرد الكامل وهو الذي فسر به حديث جبريل عليه السلام أنه عليه السلام اقتصر من خصال الاسلام على الخمس لأهميتها وهو الذي في حديث بنى الاسلام على خمس لأنه جملة جميع الخصال أى الطاعات القولية والفعلية ظاهراً وباطناً إلا أنها مبنية على الخمس لكونها الأساس والعمدة كأنه جعل الاسلام حصناً أو قبة هذه أركانها والباقي تابع لها وبقدر ما نقص من الخصال ينقص كمال الاسلام ولا يقتنى إلا بعدم النطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما ويطلق أيضاً على معنى الدين فيعم الايمان والاسلام بالمعنيين السابقين والاحسان وهو أيضاً في هذا المعنى حقيقة شرعية وعليه إن الدين عند الله الاسلام ورضيت لكم الاسلام ديناً وبهذا الاعتبار ورد أفضل الاسلام الايمان إذ لا تعتبر عمل الجوارح إلا مع الايمان وقد يوجد الايمان المعتقد به بدون شيء منها كمن صدق بقلبه فاخترم قبل اتساع التلفظ أو لم يكن قادراً عليه وإنما يضر الامتناع منه اختياراً لأنه من أمارات التكذيب فلا يتحقق مع التصديق الذي هو الايمان اه فتحصل من كلامه أن الاسلام في الشرع له إطلاقان حقيقيان وإطلاق مجازي وبه يعلم ما في قول المحشى رحمه الله تعالى ان إطلاقه على المعاني الثلاثة بالاشتراك وكلام ش هنا كالصریح في أن الإطلاق الثانى عنده مجازى يأتى للمحشى بنفسه في الكلام على الايمان (قوله) ظاهراً وباطناً الخ يرجع للقول والفعل مثال القول الظاهر أن يقول بلسانه لا إله إلا الله مثلاً ومثال القول الباطن أن يقولها بقلبه ومثال الفعل الظاهر أن يتحرك مثلاً ومثال الفعل الباطن أن يقصد بقلبه الحركة ويعزم عليها وهذه الطاعة بجميع الجوارح هى المعبر عنها بالتقوى ويدخل فيها اجتناب ما نهى عنه لأن من عصى الله بجارحة لم يطعه بها فلم يحصل على الطاعة بجميع جوارحه (قوله) الكواكب أى التى يكتسب بها الانسان الخير والشر وعدماش سبعة على عدد أبواب جهنم أعادنا الله منها جرياً على ما اشتهر فيها لكن المراد هنا ما هو أعم من ذلك أى جميع الاعضاء



( الجميع قولاً وفعلًا ) يشمل عمل القلب كالتنية والاعتبار ونصيبهما حال من المبتدأ أى طاعة غند من جوزة أو على حذف الجار أى الطاعة بالقول والفعل ( هو ) ويجوز أن يقال هى لتوسطه بين مؤنث ومذكر ( الاسلام الرفيع ) أى الكامل فإن لم تكن الطاعة بجميع الجوارح بل ببعضها فقط فليس باسلام كامل بل إيمان يكون إسلاماً ناقصاً أو يكون غير اسلام أصلاً لأن هذا المعنى بالبعض إن كانت طاعة اللسان بالنطق بالشهادتين فقط أو مع طاعة بعض الجوارح الباقية دون بعض أو فى بعض التكاليف دون بعض فاسلام ناقص وإن كانت طاعة بغير اللسان دون النطق بالشهادتين حقيقة أو حكماً كما سبق تحقيقه فليست باسلام أصلاً ويكون الاسلام شرعاً بالنظر إلى حقيقته إنما هو النطق بالشهادتين من غير اعتبار بقية الاعمال إلا فى الفرد الكامل منه يندفع السؤال الوارد على تفسيره فى الحديث بالاركان الخمسة بأن يقال يلزم عليه أن لا يكون مسلماً إلا من فعل جميعها ومعلوم أن الامر ليس كذلك لحديث من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ومعلوم أنه لا يدخلها إلا مسلم فقد جعل النطق وحده كافياً فى الاسلام والمراد النطق بالشهادتين معاً لأن لا إله إلا الله عبارة عنهما من باب الاكتفاء فكأنه قيل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله دخل الجنة وحاصل الاندفاع أنه حيث فسر الاسلام بعمل الاركان الخمسة كما فى حديث جبريل المذكور فالمراد تفسير الاسلام الكامل وهو الذى عبر عنه الناظم بالرفيع وحيث دل على حصول

التي يكتسب بها الخير والشر فيدخل فيها القلب وقد جعل ش عمل القلب داخلاً فى قول ظم قولاً وفعلًا ( قوله ) عند من جوزة هو سيويه والجمهور بمنعونه لأن العامل فى الحال عندهم هو العامل فى صاحبها والابتداء عامل معنوى ضعيف لا يقوى على العمل فى شيئين وقوله أو على حذف الجار الخ فيه أيضاً أنه موقوف على السماع من العرب قال فى الألفية والنصب للمنجر نقلاً لكن قال الصبان وغيره من متأخري المشاركة أنه كثر فى عرف المؤلفين حتى صار كأنه مقيس (١) وقال ط الظاهر أنهما تميزان لنسبة الطاعة إلى الجوارح وقوله بين مؤنث أى وهو طاعة ومذكر وهو الاسلام ( قوله ) فإن لم تكن الخ هو إشارة لمفهوم كلام ظم وذكر له صوراً ثلاثة أو أربعة لأن هذا البعض المطاع به إما اللسان فقط أو مع بعض الجوارح دون بعض وهاتان صورتان وأن شئت جعلتهما صورة واحدة وإما أن يطيع ببعض جوارحه فى بعض التكاليف دون بعض فالاسلام ناقص فى هذه الصور الثلاث وأما أن يكون هذا البعض المطاع به غير اللسان بأن لم ينطق بالشهادتين لا حقيقة ولا حكماً فليس باسلام أصلاً وموضوع كلام ش هو الطاعة ببعض الجوارح الذى هو مفهوم كلام ظم وأما الطاعة بجميعها فهى منطوق ظم ولا تكون إلا فى جميع التكاليف الشرعية فلذا لم يزد لها ش فى المفهوم ( قوله ) ويكون الاسلام الخ متعلق بقوله يندفع السؤال الخ وأشار ش رحمه الله تعالى إلى الجواب من أسئلة ستة هذا أولها وقد أشار له الآبى فى شرح الحديث المتقدم بقوله فإن قلت جعل الاسلام اسماً للخمسة يوجب أن لا يكون مسلماً إلا من فعل الجميع وليس

(١) غير خلف أن هذا ليس بحجة فى العربية فلا معنى لاستدراكه بلا كن .

الاسلام بمجرد النطق بالشهادتين فالمراد مطلق الاسلام وأقل ما يتحقق به ماهيته فان قلت تلخص اذن أن الاسلام الكامل على ما فسر به في حديث جبريل هو الاركان الخمسة فمن أتى بها فقد حصل الاسلام الكامل والناظم شرط في حصول الاسلام الرفيع عمل جميع الجوارح الظاهرة والباطنة قولاً وفعلًا قلت الاقتصار في حديث جبريل على الاركان الخمسة لا همتها وتأكيدها وكونها معظم خصاله على حد الحج عرفة لا لكفايتها في حصول مسمى الاسلام الكامل بدليل حديث ابن أبي شبة عن أنس مرفوعا الاسلام علانية والايمان في القلب فشمّل قوله الاسلام علانية جميع الاعمال والاقوال الظاهرة والباطنة فان قلت الاعتقادات إن جعلت داخلة في مسمى الاسلام فهو خلاف تفسير النبي ﷺ في

كذلك لحديث من قال لا اله الا الله دخل الجنة فجعل النطق بالشهادتين كافيا لان لا اله الا الله كناية عنهما وعند الشافعية من قال لا اله الا الله مسلم ويطلب بالآخرى فان أتى منها قتل وقيل لا يقتل وعند المالكية من صلى ثم أتى الاسلام قال كثير يقتل ثم أجاب بجواب غير ملاق للسؤال كما قال سي في تكلمته فلذا أجاب ش بجواب آخر أن المراد بالاسلام في حديث جبريل الاسلام الكامل والمراد به في حديث من قال لا اله الا الله مطلق الاسلام (قوله) فان قلت تلخص الخ هذا هو السؤال الثاني وتقدم في شرح الحديث الاشارة إلى جوابه وانه إنما اقتصر في الحديث على الامور الخمسة لا همتها بالنسبة لما بقى من خصال الاسلام وكلام ش واضح لا يحتاج لبيان (قوله) فان قلت الاعتقادات الخ هذا هو السؤال الثالث وإيضاحه أن الاعتقاد الذي هو التصديق بما جاء به الشارع مما هو معلوم من الدين بالضرورة هل هو داخل في الاسلام أو خارج عنه فان قلنا بالأول خالف تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للاسلام في حديث جبريل وحديث الاسلام علانية الخ وان قلنا بالثاني لزم تسمية النفاق إسلاما لوجود الاعمال الظاهرة ومحصل جواب ش انا نختار أنه خارج عن مسمى الاسلام إلا أنه شرط للاعتداد به ولا شك أن الشرط خارج عن الماهية نعم إذا عدم انعدمت وكذا يقال هنا إذا انعدم الاعتقاد الذي هو التصديق انعدمت حقيقة الاسلام المنجى في الآخرة وان وجدت صورته الظاهرة فلا عبرة بها الا في الأحكام الظاهرة ولا تجلها يسمى إسلاما أى بحسب الظاهر لا في النجاة من الخلود في النار هذا هو الصواب في تقرير كلام ش وهو مبني على أن الاسلام غير الايمان كما يأتي وهو المشهور ومذهب الجمهور وظواهر النصوص تدل عليه فالإيمان هو التصديق ومرجعه إلى القلب والاسلام هو الاتقياء للشرع بالطاعة ومرجعه إلى الأمر والنهي إلا أن الايمان شرط في الاعتداد به قال في جمع الجوامع والاسلام عمل الجوارح ولا يعتبر الا مع الايمان ولك أن تختار الشق الأول وهو أن الاعتقاد داخل في مسمى الاسلام بناء على القول بترادفهما لأن الاسلام على هذا القول هو الاستسلام والاتقياء الباطني بمعنى قبول الأحكام وذكر السعد ان هذا مذهب الجمهور.



حديث جبريل لأنه جعلها مسمى الايمان ولم يجعلها من مسمى الاسلام وهو صريح قوله في حديث ابن أبي شيبة الاسلام علانية والايمان في القلب وإن جعلت غير داخلة فيه لزم أن تكون الاعمال الظاهرة بدون

ونسب القول الآخر إلى الحشوية وبعض المعتزلة إلا أنه وقع في كلامه ما يشعر بأن معنى اتحادهما عدم الاتفكاك بينهما إذ متى تحقق أحدهما شرعا تحقق الآخر وهذا لا يقتضي اتحاد مفهومهما ويأتي لهذا تنمى عند قول ظم الايمان جزم وعن قال بالترادف البغوى وأجاب عن حديث جبريل بقوله لم يسقط النبي ﷺ التصديق من الاسلام لأنه ليس منه ولا أسقط العمل من الايمان لأنه ليس منه بل لأنه لم يذكر ذلك على وجه التعريف لكل منهما بحيث لا يدخل أحدهما على الآخر وإنما فسر كلا منهما من حيث أنه جزء من جملة يجمعها اسم الدين انظر الأبى وسى ومثله يقال في حديث الاسلام علانية ويأتي لش أن المراد به ما يحكم به شرعا لمن يشاهد منه والله أعلم (قوله) فإن قلت كلام ظم الخ هذا هو السؤال الرابع وجوابه يؤخذ مما مر أول الكتاب من أن التصديق هو اعتقاد أن النسبة واقعة أوليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك كيفية نفسانية ليست بفعل ولا انفعال (قوله) فإن قلت هي مكاف الخ هذا هو السؤال الخامس وهو اعتراض على جواب السؤال قبله وحاصله أن لأنسلم أن الاعتقادات ليست بفعل بل فعل بدليل التكليف بها لأنه لا تكليف إلا بفعل اختياري وخاصل الجواب أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب كما عند ش وقد مر نحوه في كون المعرفة أول الواجبات (قوله) فإن قلت هي لا تدخل الخ هذا هو السؤال السادس وضمير هي للاعتقادات والأحسن أن يقول هل هي داخلة في الاسلام في حديث الاسلام علانية أو خارجة منه قلت هي داخلة إلا أن الحديث فيه تغليب الاعمال الظاهرة على الباطنة والمراد الاسلام الظاهري وهو الانقياد للأحكام الظاهرة وعلى هذا الجواب الثاني تكون الاعتقادات خارجة عن مسمى الاسلام وتقدم أن هذا هو الذي اختاره البغوى في حديث جبريل وتقدم لش في السؤال الثالث أن هذا الحديث صريح في خروج الاعتقادات فقد اضطرب كلامه في هذا الحديث والمتحصل من كلامه أن الحديث فيه احتمالان كما أشار إليه في هذا الجواب فيحتمل أن تكون الاعتقادات داخلة في مسمى الاسلام فيكون الحديث مجازا ويحتمل أن تكون خارجة عنه وهو ظاهر الحديث والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى (قواعد الاسلام البيتين) لما ذكر ظم أن الاسلام الكامل هو الطاعة بجميع الجوارح في القول والفعل به هنا على أركانه وأصوله التي بنى عليها أخذنا من حديث جبريل وحديث بنى الاسلام على خمس (قوله) وفي حديث ابن عمر أي عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أحد العبادلة الأربعة والثاني ابن عباس والثالث عبد الله بن عمرو بن العاص والرابع عبد الله بن الزبير ونظمهم بعضهم بقوله:

الاعتقاد إسلاماً مع أن ذلك نفاق قلت الاعتقاد وإن كان غير داخل في حقيقة الإسلام المفسر بالأقوال والأعمال لكنه شرط في الاعتداد بالإسلام شرعاً فيلزم من انتفاء الاعتقاد انتفاء الاعتداد بالإسلام واعتباره لا انتفاء وجوده بدليل قوله تعالى : قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وذلك أعني عدم انتفاء وجوده أصلاً عند انتفاء الاعتقاد دليل على خروج الاعتقاد من حقيقته فإن قلت كلام الناظم يقتضي دخول الاعتقادات في مسمى الإسلام الكامل لأن قوله طاعة الجوارح الجميع الخ شامل لها قلت بل هي خارجة بقوله قولاً وفعللاً لأن الاعتقادات ليست قولاً ولا فعللاً بل هي كيفيات قائمة بالنفس الناطقة فإن قلت هي مكلف بها ولا تكليف إلا بفعل فهي أفعال قلت التكليف بها تكليف بأسبابها المؤدية إليها كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع نعم يدخل في مسمى الإسلام الكامل أعمال القلب كالنية والرضى والتوكل وحب الله ورسوله لأن قوله قولاً وفعللاً شامل لها فإن قلت هي لا تدخل في قوله في الحديث الإسلام علانية قلت الحديث فيه تغليب

أبناء عباس وعمرو وعمر ثم الزبير هم العبادلة الفرر

وبعضهم جعل مكان عبد الله بن عمر عبد الله بن مسعود وليس بصواب لأنه مات قبل اشتها الأربعة بالعبادلة كان ابن عمر من فقهاء الصحابة وزهادهم واعتزل الفتنة التي كانت بين علي ومعاوية لكن لما ظهرت له الفتنة الباغية ندم على عدم قتاله مع علي ومناقبه كثيرة مشهورة ولد قبل البعثة بسنة وتوفي بمكة سنة ثلاث وقيل أربع وسبعين وروى له عن النبي ﷺ ألف حديث وستمئة حديث وثلاثون اتفق الشيخان منها على مائة وسبعين وانفرد البخاري بثمانين ومسلم بأحد وثلاثين وهو أحد الستة أو السبعة المكثرين لرواية الحديث والباقي أبو هريرة وابن عباس وعائشة وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك زاد العراقي في شرح الفقيه أبا سعيد الخدري وجعل بعضهم موضعه الصديق وليس بصواب لأن جملة ما روى له مائة واثنتان وأربعون حديثاً كما قاله النووي في تهذيبه والسبب في قلة الرواية عنه مع سبقه وملازمته للنبي ﷺ أنه مات قبل انتشار الحديث والاعتناء بتحصيله ونحو هذا يقال في بقية الخلفاء الأربعة ونحوهم من أكابر الصحابة الذين تقدمت موتهم وجعل بعضهم مكان جابر سعد بن أبي وقاص وعليه ذهب بعضهم مع ذكر الصديق في قوله .

سبع من الصحابة (١) فوق الألف قد نقلوا من الحديث عن المختار خير مضر

أبو هريرة سعد عائش أنس صديقه وابن عباس كذا ابن عمر

فيؤخذ من مجموع ذلك أنهم ثمانية باسقاط الصديق وابن عمر هو الذي روي أيضاً حديث جبريل عن أبيه وفي وصل هذا الحديث بحديث جبريل مناسبة لا شترأ كهما في الأمور الخمسة وكونهما من قواعد الدين العظيمة ولذلك ثلث به النووي وإنما قدم عليهما ماجرت به عادة كثير من تقديم حديث إنما



للأعمال الظاهرة على الأعمال الباطنة لأن الخصال الظاهرة أكثر والمراد بالاسلام فيه ما يحكم به شرعاً لمن يشاهد منه (قواعد الاسلام) أى أصوله وأعظم خصاله وآكدها (خمس) واجبات وهى المذكورة فى حديث جبريل السابق وفى حديث ابن عمر الذى فى الصحيحين مرفوعاً بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان كذا للبخارى وعليه رتب كتابه ولمسلم من طريق سعد بن عبيدة وصيام رمضان والحج فقال رجل للحج

الأعمال بالنيات (قوله) بنى الاسلام الخ بالبناء للمفعول وحذف الفاعل للعلم أى أسس وأصل البناء أن يكون بالمحسوسات دون المعانى فاستعماله فيها مجاز كما قرره ش وقد جاء هنا فى غاية الحسن والبلاغة إذ جعل للاسلام قواعد وأركاناً محسوسة وجعل الاسلام مبنياً عليها (قوله) شهادة الخ هى وما بعدها بالخفض على البدل من خمس ويجوز الرفع إما على تقدير مبتدأ أى أحدها أو تقدير خبر أى منها وهو أولى لا يثارهم حذفه على حذف المبتدأ قال فى فتح البارى فان قلت الأربعة المذكورة بعد الشهادة مبنية عليها إذ لا يصح شيء منها إلا بعد وجودها فكيف يضم مبنى إلى مبنى فى مسمى واحداً جيب بجواز ابتناء أمر على أمر يبنى على الأمرين أمر آخر (قوله) كذا للبخارى أى فى كتاب الايمان وكتاب التفسير وتبعه النووي فى الأربعين ووجهه أنه قدم الحج تنشيطاً للنفس وإرضاء لها لما فيه من المشقة وبذل المال ووجه الرواية الأخرى التى فيها تقديم الصوم وهى رواية الأكثر أنه أعم وجوباً ولوجوبه على الفور وتكرره فى كل عام (قوله) عن سعد بن عبيدة أى السلى ومراد ش الطريق الأولى عند مسلم التى فيها تقديم الصيام وقول ابن عمر لا وصيام رمضان والحج وأما الطريق الثانية عن سعد فيها تقديم الحج كرواية البخارى وليس فيها قول ابن عمر المذكور وكذا الطريق الثالثة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وأما الطريق الرابعة عند مسلم عن عكرمة ففيها تقديم الصيام على الحج كالطريق الأولى وليس فيها قول عمر فتحصل أن الطرق عند مسلم أربعة اثنان متفقان على تقديم الصيام وهى الأولى والرابعة واثنان متفقان على تأخيرها وهى الثانية والثالثة إلا أن الأولى انفردت بقول عمر المتقدم وهى مراد ش بدليل زيادته قول ابن عمر وقد عرف المحشى هنا بالبخارى ومسلم ولكن قد تكفل شراحها بذلك تركناه اختصاراً (قوله) فقال رجل الخ قد عينه أبو على البغدادى فى مبهم الأسماء بأنه يزيد ابن يشكر السكسكى قال الأئمة وقوله لا وصيام رمضان أى قال ابن عمر رداً على الرجل لا أى لا يتعين تقديم الحج على الصوم بحسب الرواية كما زعمت لأن الحديث روى بالوجهين هذا هو الذى استظهره النووى قال والظاهر والله أعلم أن ابن عمر سمعه عن النبى ﷺ مرتين مرة بتقديم الحج ومرة بتقديم الصوم ورواه أيضاً على الوجهين فى وقتين فلما رد عليه الرجل وقدم الحج قال ابن عمر لا ترد ما لا علم لك به سمعت من النبى ﷺ تقديم الصوم وليس فى هذا نفي سماعه على الوجه الآخر ويحتمل أنه

وصيام رمضان قال لاصيام رمضان والحج هكذا سمعته من رسول الله ﷺ فان قلت قد جعل في حديث جبريل الاسلام نفس الاركان الخمسة وجعله في حديث ابن عمر هذا مبني عليها فاقضى أنه غيرها لأن المبنى غير المبنى عليه قلت قد مضى أنه اقتصر في حديث جبريل على ماهو الاله والمعظم من خصال الاسلام الكامل الذي هو عبارة عن طاعة جميع الجوارح قولاً وفعلًا وأما حديث ابن عمر فقال القسطلاني على بمعنى من فالف من هذه الاركان الخمسة وقال الكرمانى المبنى هو المجموع والمبنى عليه كل ركن من الخمسة معتبرا بانفراده فقوله على خمس أى على كل منها لا على

كان سمعه بالوجهين ثم لما رد عليه الرجل نسي الوجه الذي رده فأنكره هـ بنح واستبعد الاني الجواب الثاني ثم قال ووقع في رواية أبي عوانة المخرج على مسلم وشرطه عكس ما في مسلم وأن ابن عمر قال جعل الصيام آخرهن كما سمعت من رسول الله ﷺ قال ابن الصلاح ولا تقاوم هذه الرواية ما في مسلم وإن لم تقاومه فهي صحيحة فيحتمل أن القضية وقعت مرتين من رجلين هـ (قوله) فان قلت الخ أشار الاني الى هذا السؤال وأجاب عنه بجوابين وفصل في الاسلام مع الاختصار ونصه فان قلت المبنى على الشيء غيره فالاسلام إن أريد به ما تقدم في حديث جبريل عليه السلام فالتقدير من خمس لأنه نفس الخمس وإن أريد به ماهو أعم فهو استعارة مثل الدين مع أركانه الخمس بيت أو خباء أقيمت على خمس أعمدة لأن الخمس هي أساس الدين هـ ونقله نسي ولم يزد عليه لكن يصح جعل على بمعنى من ولو أريد بالاسلام ماهو أعم من الاركان الخمس أى الاسلام الكامل وإنما اقتصر على الخمس لعظمها وغيرها يدخل بحسب التبع كما قيل به في حديث جبريل وبهذا يجاب عن بحث المحشى في جواب القسطلاني والكرمانى بأن كلا منهما يقتضى أن الاسلام محصور في الخمس (قوله) قال القسطلاني بفتح القاف وتشديد اللام وبضمها مع التخفيف والتشديد وهو شهاب الدين أحمد بن محمد من شراح البخارى توفى سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة وجواب القسطلاني هو الأول عند الاني لكن على أن المراد بالاسلام الخمس المذكورة وقوله وقال الكرمانى هو من شراح البخارى أيضاً محمد بن يوسف بن على الكرمانى نسبة إلى كرمان قال في ق كرمان وقد تكسر أو لحن إقليم بين فارس وسجستان وبله قرب غزوة توفى في المحرم سنة ست وثمانين وسبعمائة وجواب الكرمانى أشار له ابن حجر في الفتح مع زيادة بقوله فان قلت المبنى لا بد أن يكون غير المبنى عليه فالجواب أن المجموع غير من حيث الانفراد عين من حيث الجمع كبيت من شعر يجعل على خمسة أعمدة أحدها أوسط والباقي أركان فإدام الأوسط قائما فسمى البيت موجودا فان سقط الأوسط سقط البيت فالبيت بالنظر الى مجموعه شيء واحد وبالنظر الى أفرادها أشياء وأيضا بالنظر إلى أسسه وأركانه الأس أصل والاركان تبع وهذا كله اذا كانت على باقية على معناها فان كانت بمعنى من فلا إشكال هـ بنح ويؤخذ منه أن الجواب بان على بمعنى من أقرب وأحسن ومراده (٣٨ - النشر الطيب : ثاني)



بمجموعها إذ هو المبنى والظاهر أن يقال المبنى بمجموع خصال الاسلام الكامل من حيث أنه بمجموع له صورة  
حاصلة باعتبار ترتيب بعض الاجزاء على بعض والمبنى عليه هو مجموع أو جميع الخمس بخصوصها من  
حيث أنها العمدة والاساس لغيرها من بقية الخصال فتغاير المبنى والمبنى عليه من حيث أن المبنى هو  
الكل والمبنى عليه هو الخمس المؤكدة السابقة في الاعتبار سواء اعتبر مجموعها أو جميعها ثم نقول في  
الكلام استعارة مكنية وتخيلية وترشيح أو استعارة تمثيلية وذلك أنه شبه الاسلام بحصن منيع مبنى

بالوسط الشهادة ( قوله ) والظاهر الخ حاصل هذا الجواب أن المبنى صورة المجموع المركبة من خصال  
الاسلام الكامل كلها والمبنى عليه هو الخمسة المذكورة فقط سواء نظرنا اليها باعتبار مجموعها أو باعتبار  
كل واحد بخصوصه وإنما جعلت هي المبنى عليه دون غيرها من بقية الخصال لأنها العمدة والاساس  
فمن حافظ عليها فقد أفلح ودخل الجنة كما قاله النبي ﷺ للرجل الذي قال لا أزيد على هذا ولا أنقص  
كفاي مسلم في حديث هل على غيرها والفرق بين هذا الجواب وجواب الكرماني أن ش جعل المبنى  
بمجموع الخمسة وظاهره وحدها من غير زيادة شيء عليها وجعل أيضا المبنى عليه كل واحد من الخمسة  
باعتبار انفراده لا باعتبار مجموعها لأنها ح هي المبنى فلا يحصل التغاير وش لا فرق عنده سواء اعتبرنا كل  
واحد بانفراده أو اعتبرنا المجموع لأن التغاير حاصل حتى لو اعتبرنا مجموع الخمسة بسبب زيادة  
غيرها من الخصال في المبنى هذا إيضاح كلامه وإنما استظهر ش هذا الجواب لأن التغاير ح يكون  
حقيقيا بخلاف جواب الكرماني فالتغاير اعتباري لعدم زيادة شيء على الخمسة وتقديم أن الاظهر  
والاقر في الجواب أن تكون على بمعنى من كما اختاره القسطلاني والمراد بالبناء التأليف والتركيب  
وليس عندنا مبنى ومبنى عليه حتى يرد الاشكال وإنما عدل ش عن هذا الجواب لأنه حمل الاسلام  
في الحديثين على الاسلام الكامل ليكون كلام ظم موافقا لهما وليس بمنع كما يعلم من شراح الحديث  
بل قيل إن الاسلام الكامل يحصل بالامور الخمسة قال النووي حكم الايمان في الظاهر بثبوت بالشهادة  
وإنما أضيف اليها الصلاة ونحوها لكونها أظهر شعائر الاسلام وبقيامه بها استسلامه وتركه لها شمر  
بأخلاله قال بعض شراح الاربعين عقبه فالاسلام الحقيقي يحصل بالشهادتين بشرط التصديق  
والكمال يحصل بالامور الخمسة ويؤيده ما مر من قوله ﷺ قد أفلح ودخل الجنة نعم مراتب الكمال  
متفاوتة والله أعلم ( قوله ) ثم نقول أي على ما ذكره الكرماني وعلى ما استظهره ش وأما على ما ذكره  
القسطلاني فلا استعارة لأنه ليس عندنا بناء وقوله في الكلام استعارة أي لأن البناء الموضوع  
للمحسوسات في المعاني مجاز علاقته المشابهة في الحديث تشبيه معنى بحسبى فالتبني أراد أن  
يفيد أصحابه مالا عهد لهم به فصاغ لهم أمثلة من أساليب كلامهم ليفهموا بما يعرفون مالا يعرفون  
ووجه التشبه أن البناء الحسى إذا تهدم بعض أركانه لا يتم فكذلك البناء المعنوي ولذا قال عليه السلام

على أركان وثيقة بجامع حصول الأمن والراحة لمن يأوى إلى كل منهما فطوى ذكر المشبه به أعنى الحصن واقتصر على ذكر المشبه وهو الاسلام وأثبت لهذا المشبه ما هو من لوازم المشبه به أى الحصن المذكور مما لا يتم وجه الشبه من الأمن والراحة إلا به وهو البناء فالمشبه به المطوى الذى دل عليه برديفه ولازمه من البناء أو التشبيه المضمّر فى النفس أو إطلاق اسم المشبه على المشبه به ادعاء استعارة بالكناية على الخلاف فى تفسيرها وإثبات لازم المشبه به للمشبه أو إطلاقه على ما تخيله الوهم تشبيها بالبناء استعارة خبرية تخيلية على الخلاف أيضا ولفظ خمس صفة لمحدوف دل عليه ذكر البناء ويقدر جمعا مفردة مؤنث بدليل حذف التاء من العدد أى على قواعد خمس أو دعائم خمس وهذا المقدر ترشيح الاستعارة للملائمة المشبه به أعنى الحصن وأما احتمال الاستعارة التمثيلية فتقريره أنه شبه حال الاسلام الكامل من حيث اشتماله على خصال هى العمدة والاساس وهى فى نفسها متفاوتة أيضا وعلى خصال أخرى هى كمال وتمام بحال خباء أقيم على خمسة أعمدة قطبها الذى تدور عليه هو الشهادتان والأربعة الباقية جوانب فإدام القطب وهو الأوسط قائما فالبيت موجود ولو سقط شيء من الجوانب

الصلاة عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد ترك الدين قاله الشبرخيتى (قوله) فالشبه به الخ مبتدا وقوله والتشبيه الخ معطوف عليه وكذا قوله أو إطلاق والخبر هو قوله استعارة وقوله ولازمه مرادف لما قبله وقوله على الخلاف الخ فيها أقوال ثلاثة الاول مذهب السلف واليه أشار بقوله فالشبه المطوى الخ الثانى لصاحب التلخيص واليه أشار بقوله أو التشبيه المضمّر الخ الثالث للسكاكى واليه أشار بقوله أو إطلاق اسم الخ فهذه أقوال ثلاثة فى الاستعارة المكنية وتقدم ما يتعلق بها فى صفة العلم عند تعرض ش لقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب وكذا قول ش فى منظومته فى الاستعارات فصل ثلاثة من الاقوال الخ (قوله) وإثبات مبتدا وقوله أو إطلاقه الخ معطوف عليه وقوله استعارة الخ خبر المبتدا وما عطف عليه وأشار به إلى تعيين الخلاف فى التخيلية وفيها قولان الاول إثبات لازم المشبه للمشبه به وهو مذهب السلف والقزوينى الثانى إطلاق لازم المشبه به على ما تخيله الوهم وهو مذهب السكاكى أما على القول الاول فليس من قبيل المجاز بل حقيقة فالأظفار مثلا فى قول الشاعر وإذا المنية الخ مستعملة فى معناها الحقيقى وإنما المجاز فى إثبات الأظفار للمنية كما مر أيضا وأما على قول السكاكى فهى مجاز وتقدم قول ش أيضا : فصل وأما ذات تخيل فما الخ (قوله) بدليل حذف التاء الخ يعنى ولو قدرنا الأركان للحقت التاء العدد قال الهيثمى وفيه نظر لان المعدود إذا حذف يجوز حذف التاء نحو أربعة أشهر وعشرا من صام رمضان واتبه بسبب من شوال فلا دليل فيه على أن المراد القواعد أو الأركان نعم فى رواية لمسلم خمسة وهى صريحة فى أن المراد الأركان (قوله) التمثيلية الخ هى عندهم من قبيل المجاز المركب فأجزاؤها كل واحد مستعمل فى معناه لا مجاز



وإذا سقط الوسط سقط مسمى البيت وبقية خصال الاسلام كالا وتاد والحبال والله أعلم ووجه الحصر في الخمس المذكورة في حديثي جبريل وابن عمر أن العبادة إما قولية أو غيرها فالأولى الشهادتان والثانية إما تركية أو فعلية الأولى الصيام والثانية إما بدنية محضة أو غيرها الأولى الصلاة والثانية إما مالية محضة أو مركبة منهما الأولى الزكاة والثانية الحج فهذه خمس الأولى (الشهادتان) اللتان اعتقاد معنهما ولو إجمالاً (شرط) صحة الأربع (الباقيات) إذ لا تصح صلاة ولا زكاة ولا صوم ولا حج إلا بعد اعتقاد معنى الشهادتين الذي هو الإيمان فعد الشهادتين قاعدة من الاسلام باعتبار النطق بهما للقادر وجعلهما شرط صحة للبواقي باعتبار اعتقاد معنهما هذا هو المتعين في تقرير كلامه وأما أن النطق شرط صحة للباقيات ففيه تفصيل وخلاف يعرف بما سبق في قوله كانت لذا علامة الإيمان فلا ينبغي حمل كلامه عليه هنا (ثم) القاعدة الثانية (الصلاة) المكتوبة والثالثة (الزكاة) الواجبة

فيه وإنما المجاز في الهيئة الاجتماعية كما يقال للمتردد في أمر إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى تشبهاً لحاله بمن يفعل ذلك (قوله) الأولى الشهادتان يعني وأما يقوم مقامهما كالأشارة من الآخرس فلحق بهما في الحكم وقوله أو غيرها أي غير البدنية المحضة فيصدق بغير البدنية كالزكاة وبالبدنية غير المحضة كالحج (قوله) الأولى الصلاة فإن قلت هي مركبة من القول والفعل فالجواب أنهم غلبوا الأفعال لكبرتها وظهورها وقوله أو مركبة منهما أي من البدنية والمالية فإن قلت الجهاد من الفرائض وهو عبادة مركبة كالحج فلم لم يذكره في الحديثين فالجواب إما أنه لم يكن فرض حينئذ أو فرض وكان فرضه كفاية بخلاف الجنس فإنها فرض عين (قوله) فهذه خمس الأولى الخ هذا دخول على كلام ظم ولما قدر ش فيما مر خير الضمير في قول ظم وهي بقوله المذكورات الخ قدر هنا مبتداً ولو ترك كلام ظم على حاله لكان صحيحاً حسناً فالشهادتان وما عطف عليها هو الخبر ويراعى العطف سابقاً على الأخبار وهو كثير في كلامهم وعليه اقتصر جس وشرط الباقيات صفة للشهادتين (قوله) ولو إجمالاً أي بأن يعتقد ثبوت الوحدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد ﷺ (قوله) فلا ينبغي حمل كلام ظم الخ أي كما فعل م وجس إلا أن البحث مع جس من وجه واحد وهو حمل كلام ظم على النطق أي مع التصديق وم من وجهين الأول ما تقدم والثاني جعل التفصيل المتقدم في كلام صاحب المراسد في المؤمن بحسب الإصالة كما مرله وهذا قد رده جس فيما تقدم وكذا هنا ونصه يعني أن النطق بالشهادتين في حق الكافر شرط في صحة بقية القواعد الخمس وهذا ظاهر على القول بأن النطق واجب في حق الكافر وجوب الأصول لا على القول بأنه واجب وجوب الفروع كالمؤمن بالإصالة لأنه مؤمن عند الله تعالى على هذا القول وقد يقال لا منافاة بين كونه مؤمناً وبين عدم الاعتداد بإصلاته ونحوها كما لا يعتد بالصلاة بغير طهارة نعم التصديق بمضمونها شرط في صحة سائر الأعمال الصالحة وأما المؤمن بالإصالة فقال م

( في القطاع ) أى فى الأموال من العين والحراث والماشية وفى القاموس والقطاع أيضا يعنى ككتاب الدرهم والصرام أى جذ الثمر وذكر قبل ذلك أن القطاع بالكسر جمع قطع كأمير الطائفة من الغنم والنعيم وعلى هذا فقد أطلق ظم المشترك على معنيه أعنى الدرهم والنعيم واللفظ على حقيقته وهو ما ذكر وعلى مجازة وهو الثمر نفسه وسائر ما يركى من العين والحبوب وهذا عند من يجوز استعمال المشترك فى معنيه ويجوز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازة وهو المختار فى الأصول لكن هذا غريب أعنى الجمع فى المشترك بين المعنيين وبين الحقيقة والمجاز دفعة واحدة أويقال هذا من عموم المجاز أعنى من استعمال الأخص فى الأعم وإنما ذكر هذا القيد أعنى فى القطاع للاحتراز عن زكاة الأبدان وهى زكاة الفطر فإنها ليست من القواعد (و) الرابعة (الصوم) لشهر رمضان (و) الخامسة (الحج على من استطاع) إليه سبيلا هذا هو الموافق لما فى حديث جبريل وهو اتباع للآية وإنما خص الحج بذلك مع أن الاستطاعة شرط فى كل تكليف لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لأن فى الحج من المشاق ما ليس فى غيره

ففى كون النطق بهما شرط صحة فى إسلامه أو شرط كمال قولان وعلمهما أن كان عدم نطقه بهما غفلة فإن كان امتناعا فلا تفاق على عدم صحة إيمانه وهو مبنى على ما فهمه من كلام المراسد وتقدم ما فيه هـ كلام جس بنح فحمل كلام ظم على النطق واستشكله وتكلف فى الجواب عنه ولو جعله على اعتقاد معناها لم يرد عليه شيء وتقدم ما يتعلق بهذه المسألة من تفصيل وخلاف وغير ذلك كما قاله ش (قوله) المكتوبة أى المفروضة فهى واجبة فى حق من توفرت فيه شروط الوجوب واحتراز بذلك من صلاة التطوع وكذا يقال فى الزكاة فزكاة الفطر ليست من القواعد كما يأتى (قوله) أى فى الأموال النخ فسرته أولا باعتبار مراد ظم ثم فسره بمعناه اللغوى نقلا عن ق قال والقطاع أيضا الدراهم وهذا زمن القطاع ويفتح أى الصرام هـ وفى المصباح وقطعت التمرة جذتها وهذا زمن القطاع هـ وقوله وذكر قبل ذلك النخ نصه وكأمير الطائفة من الغنم والنعيم الجمع الاقطاع والقطعان بالضم والقطاع بالكسر والاقاطيع على غير قياس هـ (قوله) أطلق ظم المشترك النخ قال المحشى هو لفظ القطاع الذى هو مفرد باعتبار تفسيره بالدرهم وجمع باعتبار تفسيره بالنعيم هـ وتبع فيه ط وليس بصواب لأن الذى فى نسخ ق الصحيحة الدراهم بالآلاف جمع درهم وأما نسخة الدرهم بالافراد فهو غلط كما قاله الشيخ مرتضى وح فهو جمع فيهما (قوله) وهو الثمرة لأن القطاع موضوع لجذاذ الثمر لا للثمر نفسه وقوله من العين الباقى منها الدنانير وأما الدراهم فهى داخلية فى القطاع لغة وقوله والحبوب أى لا منها لم توضع لها لفظ القطاع فاطلاقه عليها مجاز لأن القطاع موضوع للصرام أى جذ الثمر ثم أطلق على الثمر نفسه ثم الحقنا بالثمر بلى ما يركى من الحبوب ولا يخفى ما فيه من التكلف زيادة على الغرابة التى ذكرش والاسهل ما ذكر بعد أنه من المجاز الإمام واقصر عليه م وقال بمد كلام ق وحاصله إطلاق القطاع على



ويحتمل أن يكون قول الناظم على من استطاع راجعا للخمس كلها ويتصور في كل منها فتني الاستطاعة في النطق بالشهادتين بالحرس وفي الصلاة بعدم الماء والصعيد في قول مالك وبالحيض والنفاس وفي الزكاة بأن يدفن عينا يفضل عن مكانها ولا يجدها أعواما ثم يجدها وقد دفنتها في محل محصور يحاط به فقال ابن يونس لا خلاف أنه يزيها لماضي السنين كلها في هذا الفرع وفي الصوم بمرض مانع منه وفي الحج بالعجز عما يبلغ من زاد وراحلة (الايان) بنقل حركة همزة ايمان للام التعريف وحذف همزة الوصل لتجرد ما بعدها بناء على الاعتداد بالعارض وهو قليل وارتكبه الناظم في مواضع من هذا الرجز وهو لغة التضديق وشرعا تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم

الدراهم والماشية وقد أطلقه ظم على ما هو أعم من ذلك من جميع ما يجب فيه الزكاة ه ونقله جس مقتصرأ عليه ويحتمل أن يفسر بالاشياء جمع قطعة قال في المصباح والقطعة الطائفة من الشيء والجمع قطع مثل سدره وسدر ه وال فيه للعهد والالف زائدة لا لجل استقامة الوزن والمعنى والزكاة في الاشياء التي تجب فيها وهذا أمـهل بما ذكر ش أولا ( قوله ) في قول مالك قال خ وتسقط صلاة وقضاؤها بعدم ماء وصعيد ه وفي ذلك أقوال أربعة أشار لها بعضهم بقوله : ومن لم يجد ماء البيتين . وهناك قول خامس وهو أن المربوط يومى بوجهه ويديه الى الارض ( قوله ) في مكان محصور الخ هذه التفرقة لابن يونس والراجح أنه لا فرق بين المحصور وغيره وبه قرر ز قول خ وتعددت بتعده أى الحول في مودعة ومتجر فيها بأجر لا مغصوبة ومدفونة قال ز بصحراء أو عمران ضل عنها ثم وجدها بعد أعوام زكاها لعام واحد ه وهو صواب خلافا لبني وتبعه ش أنظر الرهونى وهذا القول هو المناسب لكلام ظم وأما على قول ابن يونس فلا مناسبة لأنه لا سقوط للزكاة لأنها في ذمته الى أن يجد ذلك الغين الا أن يقال السقوط باعتبار الاداء في زمن جهله بها أو أنه اذا مات ولم يعرف موضعها فلا يحاسب بها وقول ابن يونس لا خلاف الخ بل الخلاف موجود مشهور ذكره هو بنفسه وفي المسألة أقوال خمسة انظر الرهونى ( قوله ) وفي الصوم بمرض الخ هذا أيضا غير مناسب لأنه لم يسقط بالكلية ويحجب بما مر من أن السقوط باعتبار الاداء أو مات ولم يسعه الحال للقضاء فلا يحاسب والاولى أن يمثل بالشخص العطش الذى لا يصبر عن شرب الماء والهرم الذى لا يصبر على الجوع خ وفدية لهرم أو عطش ( قوله ) من زاد وراحلة أى وما يقوم مقامهما كمن له حرفة وقدرة على المشى خ ولو بلا زاد وراحلة لذى صنعة تقوم به وقدر على المشى قال ظم رحمه الله تعالى : ( الايمان جزم البيتين ) لما بين الاسلام وقواعده أشار الى بيان حقيقة الايمان قال م فى ك ابتداء بلام مكسورة مجردة من همزة الوصل لأنه إنما جىء بها للتوصل الى الابتداء بالساك والساك هنا هو اللام تحرك بحركة الهمزة المنقولة اليه فاعتد بها واسقط الهمزة وعبارته أوضح من عبارة ش وقوله في مواضع كقوله في عقد الاشعري

بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالا قاله السعد وغيره والمراد بالتصديق فيما ذكر الاذعان والقبول لحكم المخبر لا مجرد نسبة الصدق إلى الخبر والمخبر من غير إذعان وقبول وقد صرح بذلك الغزالي وغيره

وقوله في الحج الاحرام ( قوله ) وهو لغة التصديق الخ قال السعد في شرح المقاصد الايمان في اللغة التصديق إفعال من الايمان والهمزة للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا ايمان من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه وبالإلام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق ( قوله ) وشرعاً الخ قال في شرح المقاصد وأما شرعاً فاختلف في حقيقته وفي كونه اسماً لفعل القلب فقط أو فعل اللسان فقط أو لفعلهما معاً وحرهما أو مع سائر الجوارح فهذه طرق أربعة فعلى الأول قد يجعل اسماً للتصديق أعنى تصديق النبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة أى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوات وغرمة الخمر ونحو ذلك ويكنى الاجمال فيما يلاحظ فيه الاجمال ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوات عند السؤال عنه وبحرمة الخمر كان كافراً هذا هو المشهور وعليه الجمهور ثم ذكر بقية الاحتمالات الاربع وهى شاملة لأقوال أهل السنة وغيرهم وترجع إلى أقوال يأتى تفصيلها ( قوله ) بالضرورة أى علم من أدلة الدين علماً يشبه الضرورى بجامع الجزم فى كل من غير قبول للنشكك ( قوله ) مجيئه به الخ أى من حيث أنه جاء به من عند الله تعالى حتى أن من صدق بوحدانيته تعالى بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً من يصدق بما جاء به محمد ﷺ من عند الله تعالى بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد ﷺ من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد ﷺ قاله العصام على النسفية وحاصله أنه لا بد من التصديق برسالة نبينا محمد ﷺ وأن جميع ما أخبر به عن الله حق وصدق ( قوله ) قال السعد أى فى شرح العقائد وزاد بعد قوله إجمالا وأنه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد وإليه الإشارة بقوله تعالى : وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون اهـ وقوله ولا تنحط الخ أى فى الكفاية فى كونه مؤمناً وإن كان بينهما تفاوت فى الفضيلة كما يصرح به وظاهر كلامه الاكتفاء بالاجمال مطلقاً وهى طريقة غير مشهورة مخالفة لما مر عنه فى شرح المقاصد ولما يأتى لش فى الكلام على زيادة الايمان ولذلك حذف ش تلك الزيادة وإنما ذكرناها لنبه على ضعفها وقد اقتصر الشيخ عبد السلام فى شرح الجوهرية على ما فى شرح المقاصد ( قوله ) لحكم المخبر أى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته إلى المخبر وقوله لا مجرد الخ قال السعد وليس حقيقة التصديق أن يقع فى



وهذا هو التصديق عند المناطقة قد صرح ابن سينا رئيسهم بأن التصديق المقابل للتصور هو الاذعان والقبول للنسبة واعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة قال السعد وهذا المعنى هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرویدن لأنها كما فى شرح المقاصد لفظة تقتضى القطع مع الاذعان والقبول كما هو المعتبر فى الايمان الشرعى والتصديق المنطقى يعم القطعى والظنى فالتصديق فى تفسير الايمان وبالمعنى المعبر عنه بكرویدن أخص منه بالمعنى المنطقى ولما كان هذا التصديق أمراً قلبياً باطنياً لا اطلاع لنا عليه ناطه الشرع ثبوتاً وانتفاءً بأمور ظاهرة منضبطة تدل عليه فى الثبوت ضبطه بالتلفظ بالشهادتين أو مافى معناه وفى الانتفاء نيط بظهور أمارات التكذيب كشدة نار اختيار أو سجود لشمس أو ضم اختياراً واستخفاف بنبي أو بالكعبة ونحو ذلك فلا بد فى حكمنا بالايان على شخص من التلفظ بالشهادتين أو مافى معناه وانتفاء الأمارات المذكورة ثم انه قد اختلف جواب الشيخ أبى الحسن فى تفسير هذا التصديق فأجاب مرة بأنه المعرفة

القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى وبالجملة هو المعنى المعبر عنه بالفارسية بكرویدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم إما تصور أو تصديق صرح به رئيسهم ابن سينا اه شرح العقائد وكرویدن بفتح الكاف وهى من بناء الكلمة وضم الراء وفتح الواو ( قوله ) تقتضى القطع الخ يعنى وهو خلاف ما قاله فى شرح العقائد وظاهر كلام ش أنها تقتضى ذلك لذاتها أى لكونها موضوعاً لذلك عندهم وهو ظاهر كلام الخيالى على العقائد والذى فى العصام أن التصديق المعبر عنه بها إنما صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرویدن وذلك لأن التصديق المراد هنا هو التصديق عند علماء الكلام وهو قسم من العلم المفسر عندهم بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف علماء الميزان قال فمن قال جعل التصديق بمعنى كرویدن عين مافى أوائل كتب الميزان بنافى مافى شرح المقاصد أنه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم الظنون فمن خواطر الظنون ه وحاصله أن معنى كرویدن التصديق ومعناه عند علماء الكلام القطع والجزم وعند علماء الميزان ما يقابل التصور وهذا نظير ما قيل ان الاذعان عند المناطقة بمعنى الادراك وعند المتكلمين بمعنى التسليم والقبول قال الصبان ورجحه كثير من الاشياخ اه وح فلا منافاة بين كلام السعد هذا إيضاح ما أشار له العصام والله أعلم ( قوله ) كشد زار هو بضم الزاى كتفاح ثوب له خيوط ملونة تشبه النصارى والمجوس فى وسطهم يتميزون به وهو نادر فى زماننا لكن المدار على ما هو خاص بهم كالشمرير والبرنيطة وهو طرطور يهودى كما فى ز وقال بنافى المراد بالزار ملبوس الكفار الخاص بهم ومراد ص إن فعل ذلك محبة فى ذلك الزى وميلاً لاهله وأما إن فعله هزلاً ولعباً فهو محرم إلا أنه لا ينتهى الى الكفر وأما ان كان ذلك للضرورة كما سير عندهم ليضطر الى لباسهم فلا حرمة عليه فضلاً

بوجود الباري والهيته وقدمه وغير ذلك وأجاب مرة بأنه قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضى القاضي الباقلاني الثاني لأن التصديق والتكذيب بالاقوال أجدر وكذا ارتضاه إمام الحرمين في الارشاد فقال التحقيق أن التصديق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فانا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد قال ابن أبي شريف ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى ه وقد تلخص أنه لا بد في تحقق الايمان من ثلاثة أمور أحدها المعرفة وهى التجلى والانكشاف لحقية دعوى النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يتطرق الى شيء مما علم ضرورة مجيئه به احتمال النقيض بوجه وهذه المعرفة وإن كانت من قبيل المعلوم وهى من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فقد سبق أنه يصح التكليف بها باعتبار مباشرة أسبابها المؤدية اليها من توجيه الحواس وصرف

عن الردة قاله ابن مرزوق ( قوله ) اختلف جواب الخ هذا اذا ذهبنا على الاحتمال الأول وهو أن الايمان اسم لما في القلب فقط ففيه تفسيران أحدهما أنه المعرفة الثاني أنه حديث النفس التابع لما قال الفهرى في شرح المعالم ثم اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع والهيته وصفاته وتصديق رسوله وقال مرة بتصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختيار القاضي اه وقال السعد في شرح المقاصد عقب ما مر عنه من قوله وهذا هو المشهور الخ مانصه وقد يحمل اسماً للمعرفة أعنى معرفة ما ذكرنا وتناول معرفة الله تعالى بوحدها نيته وسائر ما يليق به وتزيمه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم بن صفوان وأبي الحسن الصالحى من القدرية وقد يميل اليه (الاشعرى وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق اه وهو ما أشار اليه بقوله وهو أى التصديق غير المعرفة والعلم لأن من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وبين هذا الفرق بأن المقابل للتصديق الانكار والتكذيب والمعرفة النكر والجهالة ولهذا يفسر بالتسليم وبالعكس وبأن التصديق ربط القلب على ما علم من أخبار الخير وهو كسب اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بالكسب قال في الشرح كمن وقع بصره على جرم فحصل له معرفة أنه جذار أو حجر فتحصل من كلام السعد في المقاصد أن الراجح عنده في الايمان أنه تصديق النبي ﷺ بما جاء به الخ وان هذا التصديق غير العلم وغير المعرفة لأن المراد به الاذعان والقبول سواء حصل عن نظر واستدلال أو عن تقليد قال ابن التلمسانى قال أصحائنا والذي يصير به الانسان مؤمناً وهو التكليف العام أن يشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظيره في صفاته ولا قسم له في أفعاله وأن سيدنا محمداً ﷺ رسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن كل ما أخبر به صدق اه وقد مر لنا هذا في الكلام على إيمان المقلد وتقدم بسط الكلام فيه ( قوله ) وقد تلخص الخ هذا أيضاً آخره من ( ٣٩ - النشر الطيب : ثانى )



النظر ورفع للانع وباعتبار ذاتها كان الايمان مستفادا بالدليل ثانيا حديث النفس التابع للمعرفة اللازم لها ثالثا الاستسلام والالتقياد والاذعان بمعنى قبول الاحكام وهو يستلزم الاجلال وعدم الاستخفاف بشد زفار ونحوه كما اشرنا اليه آنفا ولعدم الاستسلام والاذعان المذكور حكما على كثير من اهل الكتاب وغيرهم بالكفر مع انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين وكذا ابوطالب الذي قال يخاطب المصطفى صلى الله عليه وسلم في بعض اشعاره :

ودعوتى وزعمت أنك ناصحى ولقد صدقت وكنت ثم امينا

وعرضت دينا لامحالة أنه من خير اديان البرية دينا

وبالنظر الى الالتقياد والاستسلام عدوا الايمان فعلاقليا أو بالنظر الى حديث النفس أو بالنظر الى أسباب

كلام ابن ابي شريف لأنه قال بعد قوله ويحتمل الخ وعلى كل قول فلا بد في تحقيق الايمان من المعرفة وهي التجلي الانكشاف لحقية دعوى النبي ﷺ ومن أمر آخر وهو الاستسلام والالتقياد بمعنى قبول الاحكام المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف السابق ذكرهما اه وأسقط الأمر الثاني عند ش لأنه لازم للمعرفة تابع لها فالامور الثلاثة مأخوذة من كلامه وتقدم أن المراد بالمعرفة هنا الاعتقاد الجازم ولو تقليداً وأما اعتراض المحشى على السعد في شرح المقاصد فيأتى ما يتعلق به عند قول ش ويدل على أن الأعمال ليست من مسمى الايمان ( قوله ) وباعتبار الخ متعلق بمستفاد وقوله وبالنظر الخ متعلق بعدوا وهذا أيضاً من كلام ابن ابي شريف إلا أن ش زاده بسطا ونصه بعد ما مر وبالنظر الى الالتقياد والاستسلام عدوا الايمان فعلاقليا كما حققنا الفرق بين فعل القلب والعلم في تعريف الحكم اه ( قوله ) وكذا ابوطالب أى عم المصطفى صلى الله عليه وسلم الذى كفله بعد موت جده عبد المطلب وكان يذب عنه ويحوطه وقوله في بعض اشعاره الخ وسبب انشاده لذلك أن قريشاً جاموه بعمارة بن الوليد ليتخذوه ولداً ويدفع لهم النبي صلى الله عليه وسلم ليقتلوه فقال لهم والله لبس ما تسوموننى به أعطوننى ولدكم أكفله لكم وأعطيكم ابني تقتلونه هذا والله ما لا يكون أبداً حتى تروح الابل فان حنت ناقة لغير فضيلها دفعت لكم وأنشد :

والله لن يصلوا اليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفينا

فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة وابشر وقر بذاك منك عيونا

ودعوتى الخ البيتين وبعدهما :

لولا الملامة أو حذارى سبة لوجدتني سمحا بذاك مينا

وله قصيدة أخرى طويلة في هذا المعنى مذكورة في كتب السير وكان من حق ش أن يذكر البيت الثالث

المعرفة فظهر أن ليس حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية بل الايمان أمر قلبي بدليل قوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يَدْخُلْ الايمان في قلوبهم وقال صلى الله عليه وسلم : اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت عن قلبه

لأنه به يتم الاستشهاد أنه كان يعتقد صدق النبي ﷺ إلا أنه لم يذعن لذلك استكباراً أو يؤخذ من ش أنه مات على الكفر بحسب الظاهر وهو المشهور ومذهب الجمهور وقيل مات على الايمان روى أن النبي ﷺ قال له عند الموت قل لا إله إلا الله أي محمد رسول الله كلمة أستحل لك بها الشفاعة يوم القيامة وهذا في الصحيح زاد ابن اسحق ولما رأى أبو طالب حرص النبي ﷺ قال يا ابن أخي لولا مخافة قول قريش أني إنما قتلها فرعا من الموت لقتلتها لأسرك بها فلما قرب منه الموت نظر أخوه العباس رضي الله عنه إليه وهو يحرك شفّتيه فاصفى إليه فقال يا ابن أخي لقد قال الكلمة التي أمرت بها فقال ﷺ لم أسمع ذلك اه لكن الحديث الصحيح أثبت له الموت على الكفر فمن ذلك ما في البخاري وغيره أنه كان آخر كلامه أنه على ملة عبد المطلب وأبي أن يقول لا إله إلا الله حين أمر بها وقال له أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية أترغب عن ملة عبد المطلب ه ولا ينفعه قوله أنه على ملة عبد المطلب لأنه لم يدرك البعثة (١) وفي البخاري ومسلم أن العباس قال للنبي ﷺ أن أبا طالب كان يحوطك وينصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وجدته في غمرات من النار فاخرجته إلى ضحضاح منها يبلغ كعبه يغلي منه دماغه والضحضاح مارق من الماء على وجه الأرض شبه به ذلك القدر من النار وأنزل الله في شأنه : إنك لا تهدي من أحببت الآية فحديث العباس ضعيف لا يعارض هذه النصوص وابن اسحاق لا يعتمد عليه في الحديث (٢) وتمسكت بذلك الشيعة وبكثير من أشعاره بل يكفي في عدم الاحتجاج به قول النبي ﷺ لم أسمع ذلك ونقل الشيخ السحيمي في شرحه على الجوهرة عن الشمراني والسبكي وجماعة أن حديث العباس ثبت من طريق الكشف وأن الله تعالى أبهم أمره لحكمة يعلمها وانظر إلى قولهم أن اسلامه ثبت من طريق الكشف مع ما مر من قوله ﷺ وجدته في غمرات من النار الخ ولذا قال الشيخ أحمد دحلان في سيرته القول باسلامه مخالف لظاهر الشريعة فلا ينبغي التكلم به بين العوام بل لا ينبغي كثرة الخوض في شأنه بل يفوض أمره الى الله تعالى ه (٣) وقال ابن القيم في الهدى النبوي كان من حكمة الله تعالى بقاءه على دين قومه لما في ذلك من المصالح التي تبدو لمن تأملها ه ومات أبو طالب في السنة العاشرة من النبوة (قوله) مجرد كلمة الشهادة الخ هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمة أولا في كلام السعد وهو أن الايمان فعل اللسان فقط وفيه طرق ثلاثة الأولى أن الايمان هو الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول ومعرفة ذلك بالقلب شرط فيه وليس من حقيقة الايمان وهذا القول ينسب للرقاشي الثانية أنه الاقرار بذلك بشرط التصديق وينسب للقطان قال ان الاقرار إذا خلا عن المعرفة

(١) كذا بالأصل وصواب العبارة لأنه أدرك البعثة أو نحو هذا (٢) كلا بل هو ثقة في الحديث

يجمع على امامته في السيرة (٣) لا معنى للتفويض عبد الله محمد الصديق



فإن قيل الإيمان هو التصديق وأهل اللغة لا يعرفون من لفظ التصديق إلا التصديق باللسان والنبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار لما في قلبه قلنا لا خفاء في أن المعتبر في التصديق لغة عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف أن من قال صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم مؤمن به ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا

والتصديق لا يكون إيمانا وعند الإقرار بالشهادة يكون الإيمان هو الإقرار فقط الثالثة أنه الإقرار بذلك من غير شرط وهو مذهب الكرامية زعموا أن من أقر بلسانه فهو مؤمن وإن كان الكفر في قلبه قال الفهري ذهب الكرامية إلى أن مجرد الإقرار باللسان كاف في الإيمان وإن أبطن الكفر وهؤلاء الذين سموهم مؤمنين هم الذين سماهم الله تعالى منافقين ونفى عنهم الإيمان بقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى والله يشهد إن المنافقين لكاذبون والكرامية تشهد إن المنافقين لصادقون ه وقال السعد في شرح المقاصد زعموا أن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا ومن أضمر الإيمان ولم يتفق له الاظهار والإقرار لم يستحق الجنة وإذا تحققت فليس لهذه الفرق الثلاث كبير خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام ه وقال أبو علي اليوسي وليس هذا خلافا للجمهور بالنسبة إلى إجراء الأحكام في الدنيا فإن أرادوا ذلك فتوهم صحيح ه وقد علمت بما مر عن أرباب الفن أن الكرامية يقولون أن الإيمان هو الإقرار باللسان من غير شرط أصلا كما قال ش خلافا لما قاله المحشي أنهم يشترطون عدم التكذيب بالقلب واعترض على ش بأن كلامه يوهم أنهم حكموا بالإيمان على من قالها مكذبا وليس كذلك وأصل عبارة ش للسعد في شرح النسفية قال الخيال لا يقال لعلمهم يجعلون مواطاة القلب شرطا لأننا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله) فإن قيل الخ هذا السؤال والجواب أصله للسعد في شرح العقائد قال العصام في شرحه هذه معارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديق فقط بل جعله الإقرار أنسب بالمعنى اللغوي لأنه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب ه هذا هو الشق الأول من المعارضة وبقي عليه الشق الثاني وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد النطق بكلمة الشهادة وقال ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس الحديث (قوله) لا خفاء أن المعتبر الخ هذا جواب عن الشق الأول من المعارضة وحاصله أن المعتبر في التصديق عمل القلب وأما النطق باللسان فهو أمانة وعلامة على التصديق القلبي ولذا حكمنا على المقر بلسانه أنه مؤمن لظننا الموافقة بين اللسان والقلب (قوله) أن من قال صدقت الخ بتشديد الدال وضم

ولكن قولوا اسلمنا ولا نزاع في أن المقر باللسان فقط يسمى مؤمنا لغة وشرعا بحسب الظاهر ونجرب عليه أحكام الايمان لكن ذلك لدى الموطأة وانما نزاعنا في كونه مؤمنا عند الله والنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كما كانوا يحكمون بايمان المقر باللسان كانوا يحكمون بكفر المنافق وأيضا الاجماع على أن من صدق بقلبه ومنعه من النطق خرس ونحوه فهو مؤمن فبطل قول الكرامية المذكور أن حقيقة الايمان كآمتا الشهادة وقد تبين أيضا أن الايمان يبين الاسلام مفهوما وأما قوله

الاء وهو معمول القول ومصديق خبر ان ومؤمن مرادف له وعبرة السعد بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به الخ ( قوله ) يسمى مؤمنا لغة أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل السنة لقيام دليل الايمان به فان علامة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة وفي المواقف أن الاقرار يسمى إيمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعى وضع آخر قاله الخبالي ( قوله ) والنبي صلى الله عليه وسلم الخ هذا جواب عن الشق الثاني من المعارضة وحاصله انهم حكموا بايمان المقر باللسان لظهور امارة التصديق عليه بحسب الظاهر وهو النطق بالشهادتين كما مر فالتصديق عندهم هو العمدة في الحكم بالايمان ولذا حكموا بالكفر على من لم يصدق بقلبه وان نطق بكلمتي الشهادة وهو المنافق المعروف عندنا بالزنديق فدل هذا أنه لا يكتفى في الايمان فعل اللسان وهذا فيما بينه وبين الله تعالى كما هو الموضوع وأما بالنسبة إلى إجراء أحكام المؤمنين فالنطق كاف في ذلك مع عدم ظهور امارة التكذيب وقد اقتصر السعد في شرح المقاصد عليه في الجواب على الشق الثاني من المعارضة ونصه قلنا هنا في أحكام الدنيا وإنما النزاع في أحكام الآخرة ( قوله ) وأيضا الخ هذا رد آخر على الكرامية فذهبهم باطل كتابا وستة وإجماعا ( قوله ) وقد تبين الخ قد ذكر في مواضع أن الاسلام مرجعه عمل الجوارح الظاهرة والايمان مرجعه الى عمل الباطن أى التصديق المفسر بالاذعان والقبول كما أشار اليه في اضاءة الدجنة بقوله .

وما إلى الأعمال ظاهراً رجع فذاك إسلام به العبد اتفع

ومرجع الايمان للاذعان بالقلب والتصديق بالجنان

ونطق ذى القدرة شرط فيه على اختلاف كتبهم تحويه

وقال في جمع الجوامع والايمان تصديق القلب ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر ثم قال والاسلام أعمال الجوارح ولا يعتبر إلا مع الايمان قال الكمال حاصله أن الايمان شرط للاعتداد بالعبادة فلا ينفك الاسلام المعبر عن الايمان والايمان قد ينفك عنه فلا يوجد اسلام معتبر دون ايمان وقد يوجد الايمان المعبر دون اسلام كن صدق ثم اخترم دون اتساع وقت التلفظ ومن قال إنهما واحد فسر الاسلام بالاستسلام والالتقياد الباطنى بمعنى قبول الأحكام فمن حقق ظهر له أن الخلاف هل هما



مترادفان أم لاخلاف في مفهوم الاسلام ومن قال بالترادف كثير من الحنفية وبعض أصحابنا هـ قلت  
وبه صدر السعد في المقاصد ونسبه للجمهور فقال الجمهور على أن الاسلام والايمان واحد بمعنى رجوعهما  
إلى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك  
ولشهادة النصوص مثل ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه مع أن الايمان مقبول وفاقا ومثل  
قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها الآية قل لا تمنوا على إسلامكم الآية احتج المخالف لتفارقهما بقوله  
تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الآية وتخالفا  
في البيان بعد الاستفسار كقوله وَيُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ الايمان أن تؤمن بالله الخ والاسلام أن تشهد أن لا اله الا  
الله الخ قلنا لا نزاع في إطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف  
وفي الحديث يان لم يتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد ورد مثله في الايمان هـ وانظر بسطه في الشرح  
وقال الشيخ زروق في شرح الرسالة وقع ما يدل على تغاير الايمان والاسلام وترادفهما فقال المحققون  
الذي يظهر من جهة الشرع واستعمال اللغة أن الايمان حقيقة في العقد مجاز في العمل والاسلام عكسه  
وهما في الشرع واحد لتوقف كل منهما في صحته على الآخر هـ فلا يصح أن يحكم على أحد بأنه مؤمن  
وليس بمسلم أو العكس كما عند ش وقال سيدي العربي في مراصد هـ

وبتساوى مؤمن ومسلم	للزوم شرعا فاحكم (١)
وان تراعى فيهما المفهوم	كان التغاير به محكوما
ونحو هذا قد نحا في المصدر	على طريق عندهم محرر
ومرجع المفهوم في الايمان	لحالة التصديق والاذعان
وللخضوع مرجع الاسلام	والانقياد مع الاستسلام
وهو إذ يظهر في الاعمال	مفسر بها بلا إشكال
والثالث الاحسان للمراقبة	مرجعه مكملا ما صاحبه

وقال الباجوري على الجوهرة بعد ما قرر القول بالتغاير هذا مذهب جمهور الأشاعرة ومذهب جمهور  
الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما وظاهره أن الخلاف حقيقي والتزمه بعضهم  
قائلان أن معنى الاسلام عندهم الاذعان الباطني بدليل أفمن شرح الله صدره للاسلام وأجاب الأولون  
بأن المعنى لقبول الاسلام وان كان الحذف خلاف الاصل وعلى هذا فالنطق دليل عليهما والعمل  
كحال لهما وبعضهم جعل الخلاف لفظيا باعتبار المآل فحمل القول باتحاد المفهوم على معنى أن كل من  
اتصف باحدهما اتصف بالآخر شرعا وان تغاير معنى وحمل القول بالتغاير على تغاير معناهما وان  
اتحد ما لا قال الأمر إلى أنهما متغايران معنى وافراداً باتفاق فعنى الايمان التصديق الباطني وافراده

تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلا يدل على اتحاد مفهومهما وإنما يدل على تصادق المشتقين منهما على ذات واحدة وقد قال سعد الدين كما نقله عنه السيد في حواشي المطول أن تصادق المشتقين كالناطق والضاحك على ذات واحدة لا يدل على تصادق مأخذهما فضلاً عن اتحاد المأخذين فيصدق أن الناطق ضاحك ولا يصح على التلقض ضحك وقول النسفي كغيره الإيمان والاسلام واحد لم يرد به اتحاد المفهوم وإنما المراد أنهما متلازمان بحسب حكم الحاكم منا بمعنى أنه لا يصح أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس

تصديق زيد وعمرو وهكذا ومعنى الاسلام الاتقياد وإفراجه اتقياد زيد وعمرو وهكذا وأما مجملهما فواحد فكل محل لأحدهما محل للآخر وبالعكس (قوله) وأما قوله تعالى فأخرجنا الخ هذه الآية استدلال بها من قال بالاتحاد كما مر عن السعد في المقاصد أي لم نجد فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين قال في الشرح واعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الإحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت بأن المراد بالاتحاد عدم التباين بمعنى عدم الانفكاك هـ بخ أي لا ينفك أحدهما عن الآخر شرعاً وهو مراد ش بتصادق المشتقين أي المؤمن والمسلم ومعنى كلام ش أن الآية إنما تدل على اتحادهما بحسب المصادقة لا بحسب المفهوم الذي هو محل النزاع والمراد بالتصادق الحمل والاختبار لأن الصدق عندهم في المفردات الحمل وفي القضايا بمعناه التحقق والثبوت وقوله كالناطق الخ أي وهو ذات ثبت لها النطق والضاحك ذات ثبت لها الضحك والاول مشتق من النطق والثاني من الضحك وهما المراد بالمأخذين وقوله فضلاً عن اتحاد الخ يعني أنه إذا لم يصح الاختبار بأحد المأخذين عن الآخر فلا يصح أن يقال أن مفهوميهما واحد بالآخرى لأن ما انتهى فيه التصديق انتهى فيه الاتحاد وقد يوجد التصديق وينتفي الاتحاد كما في المؤمن والمسلم فيصدقان على ذات واحدة وإن لم يتحد في المفهوم والحقيقة (قوله) وقول النسفي الخ هو حنفى ما تريد وتقدم أن جمهور الحنفية يقولون باتحاد مفهوميهما وهو ظاهر كلام النسفي واستدل له بالآية المتقدمة إلا أن السعد في شرح النسفية أوله بما عباد ش وحينئذ يكون الخلاف لفظياً وبعضهم أبقى الخلاف على ظاهره فيكون حقيقياً كما مر عند البيجورى (قوله) بمعنى أنه لا يصح الخ أصله للسعد أول به كلام النسفي قال وبالجملة أنه لا يصح الخ زاد ولا نغنى بوحدهما سوى هذا اهـ لكن قال العصام لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفى التباين عند الشاعر لا يثبت الاتحاد لهذا يقال لا مريم لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا غيره اهـ وأيضاً لا يلزم من الاتحاد بحسب الحكم الشرعى الاتحاد في المفهوم الذي هو محل النزاع قال السعد فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بمعنى شرعاً يكون إيمان وهو في الآية



بمؤمن لعدم الاطلاع على حقيقة ما في القلب ويدل على أن الاعمال ليست من مسمى الايمان شرعاً

بمعنى اتقياد الظاهر من غير اتقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان ( قوله ) ويدل على أن الاعمال الخ هذا إشارة الى رد الاحتمال الثالث من الاحتمالات الاربعة المتقدمة في كلام السعد في شرح المقاصد وهو أن الايمان من فعل القلب واللسان وسائر الجوارح أى التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بسائر الجوارح ففعل الجوارح في هذا الطريق من صلاة وصيام ونحوهما داخل في مسمى الايمان وفي هذا ثلاثة مذاهب الأول أن عمل الجوارح جزء من حقيقة الايمان فإذا انتفت الاعمال عن شخص فليس بمؤمن بل كافر لأن الماهية المركبة تنقضي بانتفاء جزئها وهو مذهب الخوارج قالوا من ارتكب كبيرة فهو كافر مخلد في النار ويعذب بعذاب الكفار لا أقل كما تقول المعتزلة والذنوب عندهم كلها كبائر الثاني ليس بمؤمن لفقد جزء من الايمان وهو العمل ولا كافر لو جرد التصديق القلبي فهو منزلة بين المنزلتين ويخلد في النار ويعذب بأقل من عذاب الكفار وهو مذهب المعتزلة وقد أحسن في الرد عليهم من قال :

وما الدهر إلا ليلة ونهارها وما الناس إلا مؤمن ومكذب

فإن أنت لم تؤمن ولم تنك كافراً فإين إذا يا أحمق الناس تذهب

واختلفوا في الاعمال التي هي جزء الايمان ما هي قليل فعل الواجبات وترك المحظورات وهو للجبائي ومن تبعه وقال عبد الجبار وأبو الهذيل فعل الطاعات مطلقاً واستدل المعتزلة والخوارج على منذهبهم بآيات وأحاديث انظرها والجواب عنها في تأليفنا على كلمة الشهادة المذهب الثالث أن الاعمال داخلة في مسمى الايمان إلا أن تاركها مؤمن عاص وهو مذهب أكثر السلف وينسب لمالك والشافعي والاوزاعي واستشكل بأن العمل ان كان جزءاً وجب أن تبطل حقيقة الايمان عند عدمه فكيف يكون ترك العمل مؤمناً وأجيب بأن الايمان الذي العمل جزء منه هو الكامل لا مطلق الايمان فهم يعتبرون الايمان بمعنيين أحدهما الايمان الاصلى المخرج عن الكفر وهو التصديق وحده أو مع النطق بالشهادتين والآخر الايمان الكامل المنجى من العقاب بفضل الله تعالى وهو ما اقترن بالعمل وأما الاحتمال الرابع وهو انه اسم لفعل القلب واللسان فالمراد به أن الايمان هو المجموع من تصديق القلب واعتراف اللسان وهو مذهب كثير من السلف وينسب لأبي حنيفة ويقال فيه اسم للمجموع من المعرفة والاقرار باللسان أو العلم والاقرار أو الاعتقاد والاقرار وهي طريقة واحدة وإن كان التعبير بالاعتقاد يشعر بالاكتفاء بالتقليد بخلاف المعرفة أو العلم على اصطلاح المتكلمين والحاصل أن المذاهب عشرة الأول أن الايمان هو التصديق أى حديث النفس التابع للمعرفة الثاني نفس المعرفة الثالث التسليم وهو زاجع للأول الرابع الاقرار بالشهادة بشرط التصديق الخامس الاقرار بشرط

المعرفة السادس المجموع من الاقرار والتصديق أو المعرفة والاقرار أو العلم والاقرار والاقرار أو الاعتقاد والاقرار السابع المجموع من تصديق وقرار وعمل وتارك العمل كافر الثامن انه كذلك وتارك العمل غير كافر ولا مؤمن التاسع انه كذلك وتارك العمل مؤمن عاص ثم الثامن على مذهبين لأن العمل إما فعل الواجبات وترك المحظورات أو فعل الطاعة فقط وبه كملت المذاهب عشرة ولم تتعرض لحكم النطق باعتبار الشرطية وإلا لزادت على العشرة قاله أبو علي في مشرب العام والخاص وهو ملخص من كلام السعد في شرح المقاصد قال السعد بعد ما ذكر فان قلت قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بأن النبي ﷺ ومن بعده كانوا يأمرون بأمر معلوم يمثل من غير افتقار لبيان واستفسار إلا بحسب المتعلق أي ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء ولا خلاف بأنهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار إلا أنه مع اختلاف واجتهاد في أن مناط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى أو مع الاقرار أو كلاهما مع الأعمال وفي أن ذلك مجرد معرفة واعتقاد أو مع زائد على ذلك وهذا لا بأس به اهمه وبه تعلم ما في قول المحشى فيما مر واعلم أن كون حقيقة الايمان مركبة من حديث النفس والمعرفة والاذعان لا يقتضى خفاء فاندفع ما في المقاصد أن كثرة الأقوال تقتضى خفاءه مع أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يأمرون به من غير توقف ولا يكون ذلك إلا في الشيء الواضح اه فكلما به رحمه الله تعالى غير صواب من وجهين الأول أنه يقتضى أن السعد لم يجب عن السؤال وليس كذلك الثاني أن كلامه يقتضى أن السؤال مبنى على تركيب الايمان من الأمور الثلاثة وليس كذلك بل مرتب على اختلاف الاراء في ذلك وتشعب الأقوال وذلك يقتضى الخفاء كما نص عليه غير واحد في مسائل كالعقل والروح والاسم الأعظم ونحوها ولذا بنى السعد السؤال على ذلك وأجاب عنه بجواب ظاهر ومحصله أن الأمر المعلوم الذى كانوا يأمرون به هو ما تبنى عليه الأحكام الدنيوية والذى وقع الاختلاف فيه هو ما تبنى عليه الأحكام الاخرية من كونه مؤمناً عند الله تعالى يستحق ما يستحقه المؤمنون في الآخرة ( قوله ) ليست من مسمى الايمان أى ليست بجزء منه بل شرط في كمال الايمان لا في أصله واستدل عليه في شرح المقاصد بوجوه ثمانية الأول أنه اسم للتصديق في اللغة ولا دليل على النقل الثانى النص والاجماع على أنه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى إيمان اليأس ولا خفاء ان ذلك إنما هو التصديق والاقرار إذ لا مجال للأعمال الثالث النصوص الدالة على الأمر والنواهي بعد إثبات الايمان نحو : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم لصيام

الرابع ما أشار إليه ش بقوله عطفها عليه أى والعطف يقتضى المغايرة كما أشار إليه من قال :

لا تدخل الأعمال في الايمان لعطفها عليه في القرآن



عطفها عليه في الكتاب والسنة كثيراً كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتقييد العمل بالايمن كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن وإثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلا فسقط قول المعتزلة أن الاعمال جزء من مسمى الايمان يقتضى بانتفائها حتى جعلوا العاصي خارجاً عن الايمان غير داخل في الكفر فاثبتوا منزلة بين المنزلتين نعم السلف يطلقون الايمان على الكامل المنجى وهو المشتمل على الاعمال فيقولون ومنهم

ومنه قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً الى غير ذلك ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل الاعمال قال إيمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور (قوله) وتقييد العمل الخ أى لأن القيد غير المقيد وهذا كالوجه السادس عند السعد في شرح المقاصد وأنه وقع الاجماع على أن الايمان شرط العبادة أى والشرط غير المشروط وقوله وإثبات الايمان الخ هذا هو الوجه الخامس بما ذكره السعد وهو أن الايمان والمعاصي قد يجتمعان كما تدل عليه الآيات والأحاديث ومن أقوى الأدلة على ذلك ما في البخارى وغيره عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا يهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو الى الله فان شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه فلم يحكم على العاصي بانه نقض البيعة وليس بمؤمن وانه مخلد فى النار ولا يتأني للمعتزلة حمله على الصغائر لأن الزنى وما ذكر معه من الكبائر وان حملوه على الثابت قلنا هو مقطوع له بالمغفرة أو مظنون له بها إجماعاً والحديث يقتضى استواء الأمرين فلا يحمل عليه إذ لا قائل باستواء الأمرين فى حقه وهذا الحديث تقدم لش الاستدلال به على عدم وجوب العقاب على الكبائر عند قول ظم لو استحال ممكن الخ وأما ما استدلل به المعتزلة من قوله صلى الله عليه وسلم ولا يزنى الزانى وهو مؤمن الحديث وقوله لا إيمان لمن لا أمانة له فالمراد نفي الايمان الكامل وترك التصريح بالقيد مبالغة فى الزجر بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال النبى ﷺ لا بى ذر لما بالغ فى السؤال وإن زنى وإن سرق رغماً على أنف أبى ذر السابع من الأوجه التى ذكر السعد أنه لو كان اسماً للطاعة فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق وأقر مؤمناً قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى أن من صدق وأقر فأدركه الموت مات مؤمناً قال فى التبصرة قد أجمع المسلمون على تحقيق اسم الايمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد وإما لكل حمل على حدة فيكون كل طاعة إيماناً على حدة والمتقل من طاعة الى طاعة متقللاً من دين الى دين الثامن أن جبريل عليه السلام لما سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه إلا بالتصديق دون

ابن أبي زيد في رسالته الايمان قول باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح وما ينبغي التنبيه عليه هنا مسألة زيادة الايمان ونقصانه اعلم أنه اختلف في العلم الحادث وهو علم المخلوق هل يتعدد

الاعمال ( قوله ) نعم السلف يطلقون الخ قال ش في تأليفه في الرد على الطائفة الوهابية وأما الايمان فأحد إطلاقاته ما تقدم أعني تصديق النبي ﷺ فيما علم الخ فيعم ما فسر به في حديث جبريل ويزيد أموراً آخر كالتصديق بوجوب الخمس وحرمة الزنى وذلك داخل في التصديق بالرسول والكتب اجمالاً فالفئات في حديث جبريل هو التفصيل وهذا الاطلاق حقيقة شرعية ويطلق على ما يشمل ذلك وقول اللسان وعمل الجوارح وهو إطلاق مجازي من إطلاق اسم الشيء على الفرد الكامل منه وعليه قول الرسالة وغيرها الايمان قول الخ ويطلق أيضاً على الخصال التي هي ثمرات التصديق مجازاً أيضاً من تسمية الشيء باسم سببه كالصلاة نحو : وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم ليت المقدس الحياء من الايمان وأداء الخمس من الايمان فتحصل أن للاسلام إطلاقين حقيقين وإطلاقاً مجازياً وللإيمان واحد حقيقى واثنان مجازيان وهذا كله بالنسبة الى الشرع وأما باعتبار اللغة فالكل مجاز لأن تلك المعانى أخص من المدلول اللغوى وإطلاق اسم الاعم على الأخص من حيث تقييده بالقيود الخاصة مجاز بخلاف إطلاقه عليه من حيث هو فرد من أفراد العام فقط لحقيقة وما فصلناه أتم تحريراً بما في الاحياء فان فيه تخليطاً اه وقد تقدمت إطلاقات الاسلام وقد رجع المحشى هنا الى الصواب بخلاف ما تقدم له في الاسلام حيث جعل الاطلاقات الثلاثة من قبيل الاشتراك وإن قال هنا على قول ش على الفرد الكامل الخ أى مجازاً كما مر نظيره في الاسلام الكامل اه مع أنه لم يمر له ذلك وسبحان من تنزه عن السهو والغفلة ( قوله ) وما ينبغي التنبيه عليه الخ أى لما وقع فيه من الخلاف بين العلماء وإن كانت هذه المسألة مما ينفع علمه ولا يضر جهله ( قوله ) وهو علم المخلوق الخ قال البناني عند كلام السبكي الآتى عند ش اعلم أن علم الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت وأما علم المخلوق فقال قوم لا تفاوت في جزئياته فالعلم القائم بزيد والقائم بعمر وغيرهما لا تفاوت فيه من حيث الجزم فهو من قبيل المتواطىء وقال آخرون يتفاوت في جزئياته ثم القائلون بعدم التفاوت ذهب بعضهم الى أنه لا يتعدد بتعدد المعلوم بل هو صفة واحدة قياساً على علم الله تعالى وإنما التفاوت بكثرة المعلومات كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين وهو قول بعض الأشاعرة وذهب بعضهم الى أنه يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء وأجاب عن القياس المذكور بأنه خال عن الجامع لأن علم الله تعالى قديم وعلم المخلوقات حادث وعلى هذا لا يمكن تفاوت العلم بكثرة المتعلقات إذ الفرض أن كل علم تعلق بمعلوم يخصه نعم يمكن التفاوت في المعلومات من حيث قلة الغفلة وكثرتها وهو مراد المحلى بالف النفس بأحد المعلومين وهذا قول الأشعرى وكثير من المعتزلة وأصله



بتعدد المعلوم وإليه ذهب الأشعري وكثير من المعتزلة أو هو صفة واحدة تعدد متعلقاتها وهي المعلومات الكثيرة وبه قال بعض الأشاعرة وعلى كل حال إلا كثرون يتفاوت من حيث الجزم فإن الجزم في كون الواحد نصف الاثنين مثلاً أقوى منه في كون العالم حادثاً وقال المحققون كما في جمع الجوامع لا يتفاوت وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات إن قلنا باتحاد العلم مع تعدد المعلوم أو بقلة تخلل الغفلات ونحو ذلك إن قلنا إن العلم يتعدد بتعدد المعلوم إذا تم هذا فعلى قول الجمهور أن العلم يتفاوت فالإيمان يزيد وينقص أى يكون بعض أفراد أقوى من بعض في الجزم ونسبه السعد لبعض المحققين وعليه فلا إشكال في قول

للكمال ( قوله ) وعلى كل أى من القول بتعدد المعلوم والقول بعدمه قال العلامة العطار على قول السبكي ثم قال المحققون لا يتفاوت الخ مانصه نقل ص عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بأمريين الأول لا يتفاوت في جزئياته وهو ومقابله الذى هو قول الأشعريين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدد ذلك لأنه على كليهما له جزئيات أما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال وأما على مقابله فله جزئيات بهذا الاعتبار وأخرى باعتبار التعلق ( الأمر الثانى ) أنه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لأنه عليه ليس للعلم متعلقات تتفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم تعلق به علم خاص هـ ( قوله ) فإن الجزم في كون الواحد الخ وعليه فالتفاوت راجع لحقيقة العلم وأجاب المحلى عن دليل الأشعريين بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيثية أخرى كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر ( قوله ) بكثرة المتعلقات أى كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين كما مر والتفاوت بحسب هذا المعنى إنما هو في المتعلقات في الحقيقة دون العلم كما قاله اللقاني وقوله أو بقلة الخ هو الذى عبر عنه المحلى بالف النفس الخ ( وقوله إن قلنا إن العلم الخ أى لأنه على هذا القول لا يعقل التفاوت في المتعلقات لأن كل متعلق له علم يخصه ( قوله ) فالإيمان يزيد الخ قال في شرح المقاصد هو ظاهر الكتاب والسنة ومذهب الأشاعرة والمعتزلة والمحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى وكثير من العلماء هـ وقوله أى يكون الخ أشار به إلى أن المختار أن نفس التصديق يزيد وينقص ( قوله ) ونسبه السعد الخ أى في شرح النسفية ونصه وقال بعض المحققين لأنسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقص بل يتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الناس ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال إبراهيم ولكن ليطمئن قلبي هـ ومراده ببعض الخ شيخه العنبري لأنه قال الحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقص والقوة والضعف هـ بنحو وقال في شرح المقاصد لأنسلم أن التصديق لا يتفاوت قوة وضعفاً كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحديث العالم لأنه أما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت أو مبنى عليه قلة أو كثرة هـ بنحو ( قوله ) وعليه فلا إشكال أى على القول بزيادة الإيمان ونقصانه فلا

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي أي ليزداد طمأنينة والا فاصل الطمأنينة كان حاصلًا وعليه أيضا يظهر أن إيمان النبي صلى الله عليه وآله ليس كاتحاد الامة وان إيمان أبي بكر أقوى من إيمان غيره من الامة ما فضلكم

إشكال في طلب ابراهيم عليه السلام زيادة طمأنينة قلبه التي هي الايمان لكن يبقى الاشكال أن ما يقبل الزيادة يقبل النقصان لانه قبل حصول الزيادة كان ناقصا وأجيب بأن إيمان الانبياء يزيد ولا ينقص أي لا يرجع للنقص قبل حصول الزيادة فلا ينافي أنه ينتقل من نقص نسبي إلى زيادة لأن الكامل يقبل الكمال وقال سيدي علي بن وفا معنى قوله تعالى أو لم تؤمن أو لم يكفك إيمانك قال بلى يكفيني ولكن ليطمئن قلبي من قلقه لرؤية الكيفية اه وقال البيضاوي إنما قيل له ذلك مع علم المولى تعالى بأنه أعرف الناس بالايان ليجيب بما أجاب به فيظهر للناس حقيقة الحال قال والطمأنينة بانضمام المعاينة إلى الوحي والاستدلال اه يعني أن ابراهيم عليه السلام إنما سأل ربه أن يجمع له بين عين اليقين وعلم اليقين برؤية الكيفية ولم يسأل عن أصل إحياء الموتي لانه كان مؤمنا به ويرحم الله القائل ولكن للبيان لطيف معنى لذا سأل العيان (١) الخليل

وفي الصحيح نحن أحق بالشك من ابراهيم أي لو تطرق إليه شك لتطرق إلينا بالأولى نظر الحال الامة أو تواضعاً أو المحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر لكن لا يتطرق لنا شك فكذلك هو (تنبيه) تقدم أن إيمان الانبياء يريد ولا ينقص أما إيمان المولى تعالى المألول عليه باسمه المؤمن وهو تصديق نفسه ورساله فلا يزيد ولا ينقص إجماعاً من أهل السنة لأنه راجع إلى كلامه القديم وهو لا يزيد ولا ينقص لانه لو زاد لكان الزائد منه حادثاً وهو تعالى لا يتصف بحادث ولو نقص لانعدم النقص منه والقديم لا يعدم انظر سى على مسلم في حديث جبريل عليه السلام وأما إيمان الملائكة فلا يزيد ولا ينقص على المشهور نقله اللقاني في شرحه على الجوهرة عن ابن القيم لانه جبلي بأصل الطبيعة وقيل كإيمان الانبياء القسم الثالث إيمان الأمم من الجن والانس وهو محل الخلاف وزاد بعضهم قسماً رابعاً وهو الذي ينقص ولا يزيد وهو إيمان الفاسق قلت هذا بالنظر إلى القسمة العقلية وأما بالنظر إلى الخارج فالظاهر انه كسائر الامة لأنه مادام حياً يزيد إيمانه بسبب ما يقتضي الزيادة وينقص بارتكاب المعاصي وكونه يتوالى عليه النقصان من غير زيادة نادر جداً لأنه لا يخلو من طاعة واستغفار وذكر ونحو ذلك مما يزيد في الايمان ولذا أطلقوا في القسم الثالث ولم يقيدوه بغير الفاسق والله أعلم (قوله) أن إيمان النبي الخ هذا مما لا شك فيه وقد قال تعالى وإنك لعلی خلق عظیم وأول ما يدخل فيه الايمان وقوله وأن إيمان أبي بكر الخ قال سيدي عبد العزيز الدباغ كل واحد من الصحابة ورث خصلة من النبي صلى الله عليه وسلم والخصلة التي ورثها أبو بكر كمال الايمان بالله تعالى فانه كان في النبي على كيفية لو طرحت على أهل الأرض لذابوا فورث أبو بكر شيئاً يسيراً قدر ما تطيقه ذاته ومع ذلك لم يكن



أبو بكر بصلاة ولا صيام وإنما فضلكم بشيء وقر في صدره وعنه وعن علي لو كشف لي الغطاء ما زددت يقينا وهذا القول مختار النووي وعلى قول المحققين أن العلم لا يتفاوت من حيث الجزم فالإيمان لا يزيد ولا ينقص قالوا لأن ما يقبل الزيادة يتطرق إليه احتمال النقيض فلا يكون جزئيا وأجابوا عن الآيات والأحاديث الدالة على زيادته ونقصه كقوله تعالى ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم . ويزداد الذين آمنوا إيمانا بأوجه أحدها أن ذلك باعتبار كثرة المتعلقات وقتها فان الصحابة آمنوا في الجملة ثم كان يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرد تجدد وهذا يتصور في عصره عليه الصلاة والسلام وبعده لأن

في الأمة من يطبق ما ورثه ولا يداينه ولذلك كان يتكلم معه في البحور التي يخوضها عليه السلام وقطع عنه ذلك في آخر عمره بنحو ثلاث سنين خشية عليه وقوله ما فضلكم الخ لم يرفعه ش إشارة إلى أنه ليس بمحدث (١) خلافا لجماعة وكذا لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان الناس لرجحهم هو من كلام عمر كفاي الدرر المنتثرة للسيوطي خلافا للشيخ عبد السلام على الجوهرة وإن سلمه الأمير والمحتش (قوله) وعنه وعن علي الخ بعضهم نسبه إلى الأول وبعضهم إلى الثاني قال الشيخ الأمير ويمكن الوقوع من كل منهما اهـ (٢) ولهذا جمع بينهما ش (قوله) مختار النووي الخ لأنه قال في جواب له نقله في جامع المعيار أن نفس التصديق يزيد وينقص لا نقص تردد وشك بل زيادته بمعنى نفي قبول الشك والتزلزل والشبه ونقصه بمعنى تطرق ذلك ولا يشك عاقل في أن إيمان أبي بكر كان أرسخ من إيمان أحد الناس ولذا قال ليلة الاسراء ما قال وقال يوم الحديبية ما قال هـ (قوله) وعلى قول المحققين الخ أي المتقدم الذي ذهب عليه السبكي وهو مقابل قول الأ\* كثر قال الكمال اعلم أن القائل بأن العلم لا يتفاوت قائل بأن الإيمان بمعنى التصديق لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين في النقل عن المحققين وهو خلاف المنصور لأصحابنا في الكلام هـ لكن امام الحرمين وإن اختار ما ذكر كما في شرح المقاصد له قول آخر بالتفصيل قال إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة ومال إليه القلانسي فلا يبعد التول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا تؤثر هذا هـ ذكره السعد أيضا لكن التحقيق أنه يزيد وينقص وإن فسرناه بالتصديق وقوله من حيث الجزم قيد به إشارة إلى أنهم لا يمنعون الزيادة من حيثية أخرى كما يؤخذ من أجوبتهم الآتية (قوله) ما يقبل الخ تقدم جوابه في كلام النووي وقوله أجابوا أي عن أدلة الأ\* كثر بأوجه ستة على ما ذكره ش واقتصر في شرح المقاصد على الثلاثة الأولى منها وقال وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه اهـ يعني أن هذه الوجوه وإن كان الخصم يسلمها لا تثبت لهم المدعى وهو أن نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص بل قد يستدل بها الخصم على الزيادة والنقص بسبب السراية وإن كان خصمه يمنع ذلك (قوله) وهذا يتصور الخ قصد به الرد على

(١) هو من كلام بكر بن عبد الله المزني (٢) هو من كلام علي عليه السلام ولا يصح عن غيره: عبد الله محمد الصديق

الايان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً والتفاصيل يطالع عليها شيئاً فشيئاً ولا خفاء أن التفصيل أزيد أى أكمل ثانياً أن الثبات والدوام على الايمان زيادة له فى كل ساعة وحاصله أنه يزداد بزيادة الايمان لأنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وقول السعد فى اعتراض هذا الوجه ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة فى شيء كما فى سواد الجسم يرد بان توالى الامثال كثرة فى آحادها ولا شك أن ذلك تزايد ثالثاً أن المراد بزيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فان ذلك يزداد بالاعمال وينقص بالمعاصى رابعاً أن الزيادة والنقص فى الاعمال التى هى داخلية فى

بعض شراح العمدة وشراح نظم الاحوذى حيث قالوا لا يتصور فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فقد اعترضه السعد فى شرح النسفية بما عند ش ( قوله ) وقول السعد الخ مبتدا خبره قوله يرد الخ واصل هذا الرد للخيالى فى حواشيه لكن قال العصام ما ذكره أى السعد من النظر قوى ولا يتدفع بما ذكر أن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى تلك الزيادة لان مراد السعد أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنحن الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها اه وأصلها أن العرض لا يبقى زمانين وهو وان كان قول الاشعري ضعيف عند جماعة من المتكلمين كما مر فى مبحث القدرة ( قوله ) ثالثاً أن المراد الخ قال الامام الغزالى معنى كون الايمان يزداد وينقص أن ثمرته تزداد ويفيض نورها على ماهيته ه وقوله وينقص بالمعاصى هذا لا يتصور فى المعصوم كالانبياء والملائكة ولذا خصوا محل الخلاف بغيرهما ( قوله ) فى الاعمال الخ وعليه ذهب فى الرسالة فقال يزداد بزيادة الاعمال وينقص بنقص الاعمال فيكون فيها النقص وبها الزيادة وبهذا وفق الامام الرازى وغيره بين القولين قال هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت ه نقله فى شرح المقاصد وجرى عليه ابن زكري التماساً فقال .

من فسر الايمان بالتصديق لا يزداد لانقص على التحقيق

ومن يرى إضافة الاعمال أو أنها فيه على الكمال

صح دخول الزيد والنقصان فيما ترى من جملة الايمان

وعليه فيكون الخلاف لفظياً لكن لم ير ضمه السعد بل قال لانسلم أن التصديق لا يتفاوت ه وقال إمام الحرمين بعد نقله عن القلانسي ونحن لا نؤثر هذا كما مر وكذا ابن حجر الهيثمى فى شرح الأربعين قال وهو وان كان ظاهر احسننا فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزداد بكثرة الظروف وتظاهر الأدلة إذ لا يمكن إنكار أن ايمان الصديقين أقوى من إيمان المؤلف قلوبهم ه وقال محشيه المدابغى إنه المعتمد ه ولهذا تبرأ اللقاني فى جوهرته من القول بالتوفيق حيث قال .

ورجحت زيادة الايمان بما تزداد طاعة الانسان



مسمى الايمان الكامل أوفى مسمى مطلق الايمان عند المعتزلة خامسها أن الزيادة والنقص باعتبار قلة تخلل الغفلات وكثرتها كما أشير إليه في حديث مسلم لو تدومون على ما تكونون عليه عندى لصافحتكم الملائكة في الطرق فنبه على أن الغفلة تحتلهم في غيبتهم عنه وتجاهلهم بحضرة الشريفة سادسها أن ذلك باعتبار

ونقصه بنقصها وقيل لا وقيل لا خلف كذا قد نقلا

قال ولده في شرحها تبرأ من صحة هذا القيل لأن الاصح أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك ه وسلمه الشيخ الأمير وعليه فالخلاف حقيقى فقول ابن زكري على التحقيق خلاف التحقيق والله أعلم وبما يؤيد القول بالزيادة والنقصان زيادة على ما مر ما فى الأبريز عن الشيخ قال وسمعت رضى الله عنه يعد أموراً تزيد فى الايمان منها زيارة القبور والصدقة خالصة لوجه الله تعالى والتحرز عن الايمان الحائثة وغض البصر عن العورات والتغافل عن معاصى الناس لأن من تتبعها ابتلى بالوسواس فى الايمان وتعظيم العلماء ه بنج وذكر قبل هذا أن رضا الوالدين يزيد فى الايمان والعقوق ينقص منه حتى يضمحل بالكلية إن أراد الله به الشقاوة فيموت على الكفر ومن لم يرد به ذلك مات ناقص الايمان وذكر فى موضع آخر اجتماع المؤمنين على الخير والخصال التى تزيد فى الايمان كثيرة أفردت بالتأليف وفى الحديث الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق قال الراغب فى كتابه الذريعة هذه لفظة من تأملها وعرفها علم أن الايمان الواجب هو اثنان وسبعون درجة لا يصح أن يكون أكثر منها ولا أقل ولا يوجد من الايمان ما هو خارج عنها فانه عليه الصلاة والسلام فيما يورده كما وصفه الله عز وجل بقوله وما ينطق عن الهوى الآية ثم بين ذلك يعنى أن العدد المذكور هو أصل لجميع الخصال الزائدة عليه ولشارحنا منظومة فى شعب الايمان متداولة (قوله) أوفى مسمى مطلق الخ قال العصام الأعمال فرضاً أو نقلاً جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائى ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لأن الايمان حينئذ قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان ه بنج وتقدم بسط مذهبهم وأن من وجد منه التصديق وحده أو مع النطق بالشهادة وترك العمل اختياراً ليس به مؤمن ولا كافر (قوله) باعتبار قلة الخ هذا الوجه قريب من الوجه الثالث لأن القلة المذكورة وإشراق نور الايمان فى القلب متلازمان وقوله فنبه على الخ وذلك لأن مشاهدته عليه السلام تزيد فى نور الايمان لاستمدادهم من نوره فتنتفى عنهم الغفلات والوساوس بحضوره ويقل إشراق ذلك النور عليهم عند مفارقتهم كالمراج إذا قربته منك كثر إشراق نوره عليك وإن بعد منك قل وتقدم أن الاجتماع مع أهل الخير يزيد فى الايمان فاحرى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم (قوله) كثرة الأدلة المراد بالكثرة ما يشمل وجود الدليل الواحد لانه قد يكون الايمان عن تقليد ثم يكون علماً يقينياً بالنظر فى الدليل

كثرة الأدلة أو وضوحها في نفسها وعدم ذلك وقيل إن الإيمان يزيد ولا ينقص رعاية للاطلاقات الشرعية والثلاثة رويت لمالك كما قاله زروق في شرح الرسالة واشهر عنه أنه كان يقول يزيد ولا يقول ينقص وسأله ابن نافع عن ذلك عند موته فقال أبرمتونا ( تنبيهات آخر ) أحدهما الأصح كما في جمع الجوامع أن المؤمن يجوز بل يرجح كما روى عن ابن مسعود أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله فيعلق بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة لا شكاً في الحال ومنع أبو حنيفة وغيره ذلك لايهامه الشك في الحال

( قوله ) وقيل إن الإيمان يزيد ولا ينقص الخ هذا هو المشهور عن مالك كما يأتي وبه قال الخطابي قال الإيمان الكامل أمور ثلاثة قول وهو لا يزيد ولا ينقص وعمل يزيد وينقص واعتقاد يزيد ولا ينقص فإن نقص ذهب ونحوه في الشيخ زروق عن بعضهم قال الإيمان مثل السراج له آنية وهي القول وزيت وهو العمل وقبلة مع نورها وهو الاعتقاد وما يتبعه من أنواره وآثاره فالقول لا يزيد ولا ينقص والعمل عكسه والقبلة يزيد نورها بحسب حسن الزيت وكثرة المناسبة ولا ينقص أصلها إذ لو نقصت جمرتها طفت هـ بخ ( قوله ) رعاية للاطلاقات أي لأنها مصرحة بزيادته في الجملة ولم تصرح بنقصانه وتأولها المخالف ( قوله ) والثلاثة رويت الخ وقد أشار إليها صاحب المراسد بقوله :

قال الأشاعرة والإيمان لا زيد ولا نقص (١) فيه حصلاً

وقيل فيه وهو قول السلف والفقهاء وذوى التصوف

وكم محقق على هذا عمل وقيل بالزيد بلا نقص نقل

عن الإمام مالك وفي السماع عنه الثلاثة أتت بلا نزاع

ويؤخذ منه ترجيح القول بالزيادة والنقص والمراد بالسماع رواية العتبية وقوله أبرمتونا أي أوقعتونا في المشقة والتعب بكثرة السؤال وقيل إنه قال له بعد ذلك نظرنا فإذا كل ما يقبل الزيادة يقبل النقصان ( قوله ) تنبيهات آخر أي زائدة على التنبيه الأول وهو مسألة زيادة الإيمان ونقصانه لأنه قال فيها وما ينبغي التنبيه عليه الخ ولو قال فيما تقدم تنبيهات وأدرج فيها المسألة الأولى، كان أقدم وعبارة م في ك تنبيه مما يتأكد ذكره والتنبيه عليه مسائل مهمة فذكر مسألة زيادة الإيمان ونقصانه ومسألة أنا مؤمن ومسألة خلق الإيمان ( قوله ) كما في جمع الجوامع ونصه والأرجح أن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله خوفاً من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكاً في الحال هـ ( قوله ) ومنع أبو حنيفة الخ وكذا مالك وأحمد قال في شرح المقاصد ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود أن الإيمان يدخله الاستثناء ومنعه إلا أكثر وعليه أبو حنيفة وأصحابه لأن التصديق أمر معلوم ولا تردد فيه عند تحققه ومن تردد فليس بمؤمن وإذا لم يكن للشك فالأولى أن يترك بل يقال

(١) كذا بالأصل والصواب نقصان



(الثاني) الايمان مخلوق لله تعالى كما نص عليه أبو حنيفة وغيره ولا معنى لما نقل عن بعض الحنفية أنه غير مخلوق لأن أفعال العباد وأفعالهم كلها مخلوقة لله تعالى (الثالث) الايمان أربع مراتب إيمان

أنا مؤمن حتما دفعا للإيمام ومن الحنفية النسفي ولذا قال في عقائده وإذا وجد من العبد التصديق والافرار صح أن يقول أنا مؤمن حتما ولا ينبغي أن يقول إن شاء الله تعالى قال السعد لأنه إن كان للشك فهو كفر وإن كان تأديبا وإحالة الأمور لمشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة لافي الحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية النفس فالأولى تركه لأنه يؤهم الشك ولهذا قال ينبغي دون لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين ه وقال ابن عبدوس وابن عرفة يجب أن يقول ذلك وقد علمت من كلام السعد أن محل الخلاف إذا لم يرد شكًا ولا تبركا فإن أريد الأول منعه وإن أريد الثاني جاز وأشار سيدي عجم إلى المسألة بقوله :

من قال إني مؤمن يمنع من      متماله إن شاء ربي يافطن  
وذا لمالك وبعض تابعه      يوجب أن يقول هذا يانيه  
ومثل ما لمالك للحنفي      والشافعي جوز هذا فاعرف  
وامنعه إجماعاً إذا أريد به      الشك في إيمانه يا منتهبه  
كعدم المنع إذا به يراد      تبرك بذكر خالق العباد  
فالخلف حيث لم يرد شكًا ولا      تبركا فكأن هذا محتملا

ونقل العلامة العطار عن السعد أنه قال لا خلاف بين الفريقين في المعنى لأنه إن أريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد ما يترتب عليه من النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى ولا قطع في حصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني ه (قوله) الايمان مخلوق الخ قال ابن حجر الهيتمي قال جمع من الحنفية الايمان مخلوق وكلام أبي حنيفة صريح فيه وقال آخرون منهم غير مخلوق وهما متفقان على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وبالجملة منهم فكفروا من قال بمخلوقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى لأنه قال فاعلم أنه لا إله إلا الله فالتكلم بها فاطع بكلامه بما ليس بمخلوق كما أن قارى آية من القرآن يصير قارئاً لكلامه تعالى حقيقة ورد بأن هذا جهل وغباوة إذ الايمان التصديق أو مع الافرار باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى وأيضاً فقد قال الفقهاء لا يكون المنع قرآناً إلا بالقصد ويلزمهم أن كل ذاكر وكل متكلم وافق كلامه جزءاً من القرآن فقد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى وهو باطل وأيضاً الماتلفظ بالشهادة لم يقصد قراءة بل إقراراً بالتصديق ه بخ (قوله) الايمان أربع مراتب الخ جعل البيهقي

المنافقين بالسنتهم دون قلوبهم وإنما ينفهم في الدنيا بحسن دعاتهم وصون أموالهم وهم في الآخرة كما قال تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار . وإيمان عامة المؤمنين بقلوبهم والسنتهم لكن لم يتخلقوا بمقتضاه ولم تظهر عليهم ثمرات اليقين فيدبرون مع الله ويرجون ويخافون غيره ويجترئون على مخالفة أمره ونهيه وإيمان المقرين وهم الذين غاب عليهم استحضر عقائد الإيمان فانصبغت بذلك بواطنهم وصارت بصائرهم تشهد الأشياء كلها صادرة من عين القدرة الأزلية فظهرت عليهم ثمرات ذلك فلا يعولون على شيء سوى الله فلا يخافون ولا يرجون غيره لأن الخلق لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ولا يحبون غيره لأنه لا يحسن سواه ولهذا قال الشيخ أبو الحسن وهب لنا حقيقة الإيمان بك حتى لا نخاف غيرك ولا نرجو غيرك ولا نحب غيرك ولا نعبد شيئاً سواك ولا يعترضون شيئاً من أفعاله وأحكامه لأنه الحكيم : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلبوا تسليماً ورأوا الآخرة محل القرار فسعوا لها سعياً في الحكم لو أشرق نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب من أن ترحل إليها ولرأيت محاسن

على الجوهرة المراتب خمساً وأشار آخرها إلى مرتبة سادسة وأسقط المرتبة الأولى عند ش كما يأتي فقال اعلم أن الإيمان على خمسة أقسام إيمان عن تقليد وهو الناشئ عن الأخذ بقول الغير بلا دليل وإيمان عن علم وهو الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها وإيمان عن عيان وهو الناشئ عن المراقبة لله تعالى وإيمان عن حق وهو الناشئ عن المشاهدة لله تعالى وإيمان عن حقيقة وهو الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله تعالى فالتقليد للعوام والعلم لأصحاب الأدلة والعيان لأهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء وأما حقيقة الحقيقة فهي المرسلين وقد منع الله من كشفها ( قوله ) إيمان المنافقين الخ فيه تسامح لعدم التصديق القلبي الذي هو حقيقة الإيمان أو جزء منه ولذا أسقطه بعضهم وش نظر إلى الظاهر وأنه تجري عليهم أحكام المؤمنين في الدنيا وقوله وإيمان عامة الخ هذه المرتبة على قسمين لأنه إما عن تقليد أو عن دليل ( قوله ) وهم الذين غلب عليهم الخ هذا المقام يقال له الفناء الأصغر وهو سقوط الأوصاف المذمومة من العبد كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة قال السيد الجرجاني في تعريفاته الفناء فناء الأول ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة والثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت وهو الاستغراق في عظمة الباري سبحانه وتعالى ومشاهدة الحق وهذا القسم الثاني هو المرتبة الرابعة عند ش وقال القشيري في رسالته الفناء أقسام ثلاثة الأول فناء العبد عن نفسه وصفاته وبقاء صفات الحق تعالى الثاني فناء عن صفات الحق بشهود الحق الثالث فناء عن شهود فناءه باستهلاكه في وجود الحق وقال الحلبي في السير والسلوك علم اليقين هو العلم الحاصل من الدليل العقلي وعين اليقين هو الحاصل بالمشاهدة وحق اليقين فناء صفات



الدنيا وقد ظهرت كسفة الفناء عليها وإيمان أهل الفناء في التوحيد المستغرقين في المشاهدة كما قال مولانا عبد السلام وأغرقني في عين بحر الوحدة وقال واجمع بيني وبينك وحل بيني وبين غيرك وهذا المقام يحصل وينقطع ومنه قول ابن عمر لعروة لما كلمه عروة في أمر وهما في الطواف فلم يجبه إنا كنا نرا آي الله بين أعيتنا وقول على فيما قيل :

نظرت ربي بعين قلبي      فقات لاشك أنت أنت

العبد في صفات الحق وبقاؤه به علماً وشهوداً وحالاً فالذي يفنى من العبد صفاته لا ذاته فان العبد كلما تقرب من الله تعالى بالعبودية والفناء عن صفاته المنافية لها وهبه الله تعالى صفات حميدة عوضاً عما فنى عنه هـ . يخ وتقدم الكلام على الفناء في التوحيد في مبحث الوجود (قوله) في المشاهدة الخ قال الحلبي المشاهد أقسام ثلاثة كامل وهو من يشاهد أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وإن ما سواه تعالى إنما هو صفاته وأفعاله وناتصر وهو مشهد الموحدين الذين اتحد في شهودهم الظاهر والمظاهر واستهلكوا المظاهر عندهم في الظاهر فلا يشهدون خلقاً ولا سوى وهذا مشهد ناقص لما فيه من التعطيل وإبطال خواص أسمائه تعالى لكن صاحبه معذور ومغلوب عليه ومشهد ناقص وهو مشهد المبتدئين المحجوبين بالخلق عن الحق وبالكثرة عن الوحدة فالكمال شهود الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر هـ وتقدمت حكاية الخاتمي مع سيدنا هارون عليه السلام في مبحث الوجود ومشاهدة نبينا صلى الله عليه وسلم أقسام ثلاثة أيضاً كما في الأبريز عن الشيخ مشاهدة الذات فقط العلية وفيها لذة عظيمة وهي لذة أهل الجنة ومشاهدة الذات مع قهرها وسلطانها وفيها خوف وانزعاج وفي هاتين المشاهدتين يكون غائباً عن الخلق ومشاهدة قوة الذات مع الممكنات فيشاهد القوة سارية فيها وتغيب عنه الذات العلية وتبقى أفعالها وفي هذه المشاهدة يحصل أمثال الشرائع وتعليم الخلق وإيصالهم إلى الحق هـ ويؤخذ منه أن المرتبة الثالثة أكمل كما مر (قوله) وأغرقني الخ إنما طلب هذه المشاهدة مع وجود ما هو أكمل منها لما فيها من اللذة التي لا يماثلها شيء مع الأمن والفرح والسرور فلذلك اشتاق إليها العارفون (قوله) فيما قيل الخ أشار به إلى الخلاف في نسبة هذه الآيات إليه وبعد البيت المذكور :

أنت الذي حزت كل أين      بحيث لا أين ثم أنت  
فليس للآين منك أين      فيعلم الآين أين أنت  
وليس للوهم فيك وهم      فيعلم الوهم كيف أنت  
أحطت علماً بكل شيء      فكل شيء أراه أنت  
وفي فناء فناء فناء      وفي فناء وجدت أنت (١)

(١) ما بعد هذه الآيات الركيكة من بلاغة على عليه السلام لاسيما وفي البيت الأخير منها لحن : عبد الله محمد الصديق

وقول الشيخ أبي الحسن إنا لتنظر الله يبصر الايقان والايمان فأغنانا ذلك عن إقامة الدليل والبرهان ونستدل به على الخلق هل في الوجود سوى الملك الحق فلا تراهم وان كان ولا بد فتراهم كالهباء في الهواء ان قشتهم لم تجدهم شيئا وفي ذلك يقول قائلهم .

كبر العيان على حتى أنه صار اليقين من العيان توها  
ويقول آخر : مذ عرفت الاله لم أر غيراً وكذا الغير عندنا بمنوع  
مذ تجمعت ما خشيت اقترافاً فأنا اليوم واصل بمجموع

الرابع اعلم أن الايمان أفضل النعم على الاطلاق وإذا علمت أن الله أكرمك بها وحبب إليك الايمان وكره اليك الكفر والفسوق والعصيان فضلا منه ونعمة بلا استحقاق لا حد عليه وميزك عن كثير من أمثالك بذلك فاقدر هذه النعمة قدرها وقم بواجب شكرها فانها أساس السلامة والكرامات أما السلامة فيها تكون النجاة بعون الله من أهوال القبر والقيامة والصراط والميزان والنار ومن الطرد والبعد والغضب وأما الكرامات فيها بفضل الله ينال نعيم القبر من اتساعه والانس الصالح فيه وفتح باب إلى الجنة لدخول روحها اليه ونعيم القيامة من الحور والقصور وأنواع الملابس والمآكل والمشرب والنظر لوجه الله وقد سمع المصطفى ﷺ من يقول الحمد لله على نعمة الايمان فقال إنك لتحمد الله على نعمة عظيمة وقيل لا كلمة أحب إلى الله ولا أعظم عنده شكرا من قول العبد الحمد لله الذي أنعم علينا وهدانا للإسلام وقد قال الخليل عليه السلام واجنبي وبنى أن نعبد الأصنام وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما وألحقني بالصالحين ولو لم يكن في ذلك الا النجاة من شدائد القيامة التي يقول فيها الاثنياء والرسل نفسى نفسى لأسألك اليوم إلا نفسى ولو كان للرجل عمل سبعين نيا لظن أنه لا يسلم كما قال كعب الأخبار لكان كافيا ويرحم الله القائل :

سبحان من لو سجدنا بالعيون له على شبا الشوك والمحى من الابر  
لم نبلغ العشر من معشار نعمته ولا العشير ولا عشرأ من العشر

ثم فصل الناظم بعض خصال الايمان الداخلة تحت قولنا في تفسيره فيما علم بالضرورة بحجى المصطفى صلى الله عليه وسلم به من عند الله تعالى فقال ( جزم ) أى اعتقاد جازم ( بالاله ) أى بما يجب له وما

( قوله ) يبصر الايقان أى نشاهده تعالى بقلوبنا يقينا كيقين الشيء الذى يشاهد بالبصر المحسوس بل أكثر من ذلك . سأل رجل الجنيد بقصد الاختبار هل رأيتم ربكم حين عبدتموه أو اعتقدتم الوصول اليه بقلوبكم فقال الجنيد ما كنا لنعبد ربا لا نراه وما كنا بالذى تراه أعيننا فنشبهه وما كنا بالذى نجعله فلا ننزهه فقال الرجل فكيف رأيتموه فقال الكيفية معلومة في حق البشر بجهولة في حق الرب لن تراه الابصار في هذه الدار بمشاهدة العيان ولكن تعرفه القلوب بحقائق الايمان ثم تترقى من المعرفة الى



يستحيل وما يجوز وتقدم تفصيل ذلك ( و ) جزم ( بالكتب ) السماوية أى بانها من عند الله أنزلها على بعض رسله بالفاظ على لسان الملك أو رقوم دالة على الالفاظ فى الألواح وان كل ماتضمنته حق وصدق قال غير واحد وهى مائة وأربعة كتب أنزل منها خمسون على شيث وثلاثون على إدريس وعشرة على آدم وعشرة على إبراهيم والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وهذه الأربعة هى التى عينت أسماؤها فى القرآن ( والرسل ) أى الجزم بان الله أرساهم إلى الخلق بشرين ومنذرين وبأنهم يجب فى حقهم ويستحيل ويجوز ما سبق من الصفات ( تنبيهات ) الأول اختلفت الروايات فى عدد الانبياء والرسل فروى أحمد عن أبى أمامة مرفوعا الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك

الرؤية بمشاهدة نور الامتان فسبحانه مرئى بالحقائق القدسية منزّه عن الصفات الحديثية مقدس بجماله منعوت بكماله متفضل على القلوب بمواهبه ونواله معروف بعدله منعوت بفضله فلما سمع الرجل ذلك قبل رأسه وصار من أصحابه ( قوله ) السماوية الخ إنما نسبت للسماء لانها الجهة التى تلقى الملائكة منها وقوله بالفاظ الى قوله فى الألواح هو بيان لكيفية الانزال وليس مما يجب اعتقاده ( قوله ) مائة كتاب الخ روى هذا فى حديث أخرجه ابن حبان عن أبى ذر لكن جعل بدل آدم موسى قبل نزول التوراة عليه قال ابن أبى شريف فى حاشيته على العقائد هذا الحديث خبر آحاد والأولى عدم الاقتصار على عدد وقال العصام ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالأولى ترك العدد لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن هذا العهد يتألف ماورد أن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب ودفع الثنائى يحوج للتكلف وتقدم فى تعريف الرسول ما يؤيد عدم الحصر . قول الناظم : والرسل مراده مايشمل الانبياء وإنما خص الرسل بالذكر تبعاً للفظ الحديث ( قوله ) هى التى عينت الخ أى فيجب الايمان بها تفصيلاً والباقي إجمالاً ونظمها م بقوله :

وفى الذكر من أسماء كتب تنزلت لأربعة فاعلم هديت مبجلا

فالانجيل والتوراة ثم زبورها ومن بعدها فرقان أحمد كلاً

وكان من حقه أن يكمل القائمة ببيان من أنزلت عليه الكتب الثلاثة لأنه قد يكون فى الناس

من لم يعلم ذلك وقد ذيل البيتين بعض الاخوان من تلامذتنا بقوله :

فانجيل عيسى قد أتى ببشارة وتوراة موسى قد يليه أخو العلا

زبور لداود الحكيم وما أتى به أحمد المختار نور لمن تلا

وقوله ببشارة أى لنبينا عليه السلام كفاى القرآن وقوله الحكيم يشير لقوله تعالى : وآتيناه الحكمة

وفصل الخطاب ( قوله ) اختلفت الروايات الخ المعتمد ما يأتى عن النسفى وهو المعول عليه عند أهل

الظاهر والباطن وقوله جماً غفيراً قال فى المختار الغفر التغطية وبابه ضرب وقولهم جاء واجاء

ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا ولا بن حبان وغيره عن أبي ذر قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قلت كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير ثم قال يا أبا ذر أربعة سريانيون آدم وشيث ونوح وخنوخ وهو إدريس وهو أول من خط بقلم وأربعة من العرب هود وصالح وشعيب ونبيك وأول نبي من بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى وأول النبيين آدم وآخرهم نبيك وفي شرح النسفية لسعد الدين روى أنهم مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا قال ابن أبي شريف لم أقف على رواية التثنية كما ذكر ولا نبي يعلى بسند ضعيف عن أنس مرفوعا بعث الله ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف إلى بني إسرائيل وأربعة آلاف إلى سائر الناس قال النسفي والأولى أن لا تقتصر على عدد في التسمية فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذلك العدد إدخال من ليس منهم

غفيرا ممدودا أي جاموا بجماعتهم ولم يتخاف أحد وكانت فيهم كثرة والجماء الغفير اسم نصب نصب المصادر كقولهم جاموا جميعا وطرا ونحوها والألف واللام مثلها في أوردها العراك أي عراكا (قوله) سريانيون أي يتكلمون بالسريانية وهي لغة أهل الجنة والأرواح ولما اهبط آدم من الجنة كان يتكلم بها وبقيت في أولاده إلى أن ذهب إدريس فدخلها التغير وجعل الناس يستنبطون منها لغاتهم وأول لغة استنبطت منها لغة أهل الهند فهي قرية اليها ولكونها لغة الأرواح كانت الصبيان تنطق بالفاظ منها نحو اغ وهو اسم من أسماء الله تعالى يدل على الرفعة والعلو واللطيف والحنانة فهو بمنزلة من يقول يا علي يارب قيع يا حنان الطيف قاله سيدي عبدالعزيز الدباغ رضي الله عنه (قوله) أن لا يقتصر الخ المراد أن لا يذكر عدد بالكلية وقوله ولا يؤمن الخ قال السعد يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على الشروط المذكورة في علم الأصول لا يفيد إلا الظن ولا عبرة به في الاعتقادات خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الأنبياء وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقص وفي شرح الحاجية للبكي يجب الإيمان بهم من غير حصر عدد إذ الحصر ربما لم يطابق إذ لم يرد بالعدد نص قطعي والوارد في ذلك خبر آحاد إن سلمت صحته فلا يفيد إلا الظن وهو يحتمل النقيض وقال سيدي العربي الفاسي في بعض أجوبته وإنما عبر النسفي بالأولى بدل الواجب رعا لجانب الحديث الذي ظن صحته وقد جزم بها بذة الحديث بأنه موضوع تحرم روايته لإمينا والعمل به مطلقا فجانبه غير مرعى الذمام ولا مستحق الاحترام ونصرح بالواجب ولا عتب ولا ملام رعا للدليل الذي يجب الاعتناء به والاهتمام وفي الأبريز عن الشيخ أنه كان قبل نوح سبعائة رسول وإنما لم تذكر في القرآن لعدم اشتغالهم في زمن الوحي قال له ابن مبارك ورد في حديث الشفاعة في



صفة نوح أنه أول الرسل فقال المراد إلى قوم كفار ومن قبلهم أرسلوا إلى قوم عقيدتهم صحيحة قال قتل له فلم عوقب قوم هويد بالحجارة والنار إذا كانوا مؤمنين فقال كانت عادة الله مع القوم الذين قبل نوح أن يهلكهم على ترك أكثر القواعد وإن كانوا على العقيدة هـ وقال قبل هذا هويد بهاء مضمومة فريية من همزة بين بين وواو ساكنة سكونا ميتا بعد ما ياء رسول إلى عاد الأولى مستقل بشرعه وكل رسول مستقل له كتاب بخلاف هود الذي أرسل إلى عاد الثانية فإنه مجدد لشرع من قبله انظره عند الكلام على قوله تعالى (وأنه أهلك عاداً الأولى) وإذا كان هذا العدد قبل نوح فما بالك بمن بعده (تمة) قال م في ك تقدم في كلام ابن حجر العسقلاني ونحوه نقله الهيثمي عن بعضهم أنه يجب الإيمان بجميع الملائكة والكتب والرسل إيماناً كلياً فمن ثبت باسمه كجبريل والإنجيل وموسى وجب الإيمان به عينا فمن لم يصدق بمعين فهو كافر ومن لم يعرف اسمه آمنابه أجمالاً وعليه فينبغي أوجب الاعتناء بمن سمي من ذلك ليؤمن بعينه أما الكتب فالمسمى أربعة وذكرها كما مروا أما الأنبياء والرسل والملائكة فقد ذكر السيوطي في الاتقان أنه وقع في القرآن من أسماء الأنبياء والرسل خمسة وعشرون ومن أسماء الملائكة اثنا عشر على خلاف في بعضهم هـ ونظم بعضهم الرسل المصريح باسمهم في القرآن المتفق عليهم بقوله :

حتم على ذي (١) التكليف معرفة      بأنبياء على التفصيل قد علموا  
في تلك حجتنا منهم ثمانية      من بعد عشر ويبقى سبعة وهم  
ادريس هود شعيب صالح وكذا      ذوالكفل آدم بالمختار قد ختموا

وهذه الآيات أحسن وأظهر من آيات ناظم الاتقان التي عند م والآية المشار إليها هي قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم إلى قوله ولوطاً وأما المختلف في نبوتهم فتلاثة ذو القرنين وعزير ولقمان وأما الخضر فلم يصرح باسمه في القرآن وإن كان هو المراد بقوله تعالى فوجدنا عبداً من عبادنا ويأتي قول السيوطي واختلفت في خضر الخ هذا وسئل سيدي العربي الفاسي كما في نوازه هل يجب على الإنسان تعليم أهله أسماء الرسل فأجاب بأن معرفة أسماء جميع الرسل على العموم ليس بواجب لاعتنا ولا كفاية لعدم الدليل على وجوبه بل الواجب في حقنا الامساك عن تعيين أسمائهم وحصر عددهم وقد جاء الكتاب العزيز بالنهي عن قفو ما ليس لنا به علم وقال تعالى (منهم من قصصنا عليك الآية فمن أين لنا معرفة اسم ذلك البعض أو عدده ولا أقل من الكذب في التسمية والعدد وحسبنا كتاب الله تعالى ثم قال وأما معرفة أسماء الأنبياء والرسل المذكورين في القرآن والحديث فلا ينبغي التوقف في أنها ليست فرض عين لما مر مع أن مدرك معرفتهم هو النص القاطع وهو غير موجود في كل المذكورين في الكتاب والسنة بل في البعض

أو إخراج من هو منهم الثاني قال الثاني أولو العزم منهم على ما صاحب الكشاف تسعة نوح لصبره على أذى قومه

فقط وقد اختلف في غير واحد كلقمان والحضر وكاتراد يوسف وتعددته وغير ذلك ثم قال ومتى نظرت إلى الآيات والأحاديث وجدتها كلها ناظرة إلى الاجمال دون التفصيل كقوله تعالى آمن الرسول الآية وكحديث جبريل ه بنخ كثير ولما ذكر عبد السلام في شرح الجوهرة نحو مامر عن م قال محشيه الامير ظاهر كلام السعد في شرح العقائد الاكتفاء بالاجمال مطلقا وقرر لنا شيخنا أنه طريقة غير هذه المشهورة ثم قال بعد أن ذكر الأنبياء المذكورين في القرآن مانصه وظاهر ما هنا أن جهل واحد ممن ذكر يضر في أصل الإيمان وهو مسلم فيمن علم من الدين بالضرورة كمحمد صلى الله عليه وسلم أمانحو اليسع فأكثر العامة يجهلون إسمه فضلا عن رسالته فالظاهر أنه كغيره من المتواترة لا يعد كفرًا إلا بعناد بعد تعليم ه فيؤخذ من مجموع كلامه أنه يصح أن يكون الخلاف حقيقياً فما ذكره السعد طريقة وما ذكره غيره طريقة أخرى ويصح أن يكون لفظيا فما ذكره السعد فيما لم يعلم بالضرورة وما ذكره غيره فيما علم ضرورة وهذا هو الظاهر وبه يجمع أيضا بين كلام سيدي العربي وغيره ويؤيده قوله بل في البعض فقط أو يحمل كلامه على أنه لا يجب حفظ أسمائهم كما هو موضوع السؤال قال البيجوري معنى كون الإيمان بهم واجبا تفصيلا أنه لو عرض عليه واحد منهم لم ينكر نبوته ولا رسالته فمن أنكر ذلك كفر لكن العاصي لا يحكم بكفره إلا إن أنكر بعد التعليم وليس المراد أنه يجب حفظ أسمائهم خلافاً لمن زعم ذلك ه (قوله) أولو العزم أي الجدد والصبر على الشدائد وقوله عشرة قد اختلف في عددهم فمن مقل ومن مكثر واقتصر ابن عطية على أربعة كما عند ش وكذا القرطبي إلا أنه جعل مكان نوح داود وقال شمس الدين التونسي في اختصار تفسير الرازي كل الرسل أولو العزم ولم يبعث الله رسولا إلا كان ذا عزم وحزم وكمال عقل فمن على هذا لبيان الجنس وليست للتبعض ه يعني في قوله تعالى فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل . وقل بعضهم احذر مما نقله تت وغيره عن الزمخشري فانه مستبشع لما فيه من التساهل والاستخفاف في جانب الانبياء ه لكن قال جس في شرح الرسالة عقبه قد يقال أن مرادهم أن هؤلاء الرسل بلغوا في هذا المعنى مبلغا لم يبلغه غيرهم وان كان الجميع من أولى العزم والصبر لانهم متفاوتون : تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ه قلت وهذا وإن أفاد الصحة في الجملة لا يفيد الحسن فالأولى ما قاله التونسي لانه هو المناسب للأدب ولم يرد نص صريح بتعيينهم ومن في الآية تحتل وتحتمل كما مر فلا دليل فيها والبعض المذكور في الآية الثانية الذي فضله الله تعالى ليس بمحصور وإنما قال الله تعالى : منهم من كام الله يعني موسى . ورفع بعضهم درجات حملة المفسرون على نينا صلى الله عليه وسلم . وآتيناعيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس . وكلامنا ليس في تفضيل بعضهم على بعض لاجتماع الأمة عليه دليل الاجماع الآية وحكمة التفضيل لم

(٤٢ - النشر الطيب : ثاني)



وابراهيم لصبره على النار وذبح ولده اسحاق (١) على الذبح ويعقوب لفقده ولده وذهاب بصره ويوسف على الحب والسجن وأيوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى سيهدين وداود لبكائه على خطيئته أربعين عاما وعيسى لم يضع لبتة على لبتة وقال هى معبرة اعبروها ولا تعمروها واقتصر ابن عطية من هؤلاء على أربعة نوح وابراهيم وموسى وعيسى وزاد خامسا وهو نبينا محمد ﷺ فتلخص من كلامهما عشرة نظمهم التالى فى قوله .

محمد ابراهيم موسى كليمه ونوح وعيسى هم أولو العزم فاعرف  
وداود أيوب ويعقوب يوسف واسحاق ذو صبر على الذبح فاكتف

نطلع عليها كما اختاره ابن عباد فى رسائله (قوله) لصبره الخ أى ألف سنة الاخمين عاما . فان قلت ولم دعا على قومه قلت أجيب بأنه لما أعلمه الله تعالى بأنه لم يؤمن من قومه إلا من قد آمن دعا عليهم لتطهير الأرض من كفرهم (قوله) صبر على النار أى على الالتقاء فيها مع هولاء وعظمها وكان يسمع هديرها من مسافة بعيدة فلم يحزع لذلك وليس المراد أنه صبر على إحراقها له لأنها صارت بردا وسلاما ولم تحرق إلا قيده وقوله وذبح ولده أى على الأمر بذبحه وأخذنه فى امثال ذلك وقال تت قيل له أسلم قال أسلمت لرب العالمين ثم ابتلى فى ماله وولده ووطنه فوجد صادقا وفيا فى جميع ما ابتلى به (قوله) وذهاب بصره أى ضعفه من كثرة البكاء على ولده وليس المراد أنه عمى (قوله) وأيوب على الضر تقدم فى المستحيلات أن المراد بالضر فى الآية الالتفات الى غير الله تعالى (٢) وأما مرضه فمدته نحو الشهرين (قوله) قال له قومه أى عند خروجهم الى البحر وخروج فرعون بجنوده فى طلبهم وتراءت الجمعان (قوله) وداود لبكائه الخ عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان ذنبه أنه التمس من رجل اسمه ارويا أن ينزل له عن امرأته قال أهل التفسير كان ذلك مباحا عندهم غير أن الله تعالى لم يرض له ذلك لأنه رغبة فى الدنيا وازدياد فى النساء وقد أغناه الله عنها بغيرها ونبيه الله للتوبة بعد ذلك فأرسل له ملكين فى صورة خصمين كما قصه الله تعالى فى كتابه (قوله) هى أى الى نيا فالمرجع إما متقدما فى عبارته أو معلوما من قرينة الحال وقوله معبرة بكسر الميم ما يعبر عليه من سفينة أو قطرة وقوله فاعبروها أى فاذهبوا منها للآخرة ولا تعمروها لأنه لا فائدة لتعمير دارمآ لها للخراب (قوله) وزاد خامسا الخ وجه عدم ذكر بعضهم له أن المراد بيان أولي العزم الذين أمر الله تعالى نبيه أن يصبر كصبرهم (قوله) نظم تت الخ هكذا عند جس على الرسالة ومقتضى كلام الصعدي على أنى الحسن أن تت نظم الخمسة التى عند ابن عطية لأنه قال ومقابل ما فى الكشاف ما قاله ابن عطية أنهم خمسة ونظمهم تت فقال محمد الخ واقتصر على البيت الأول وعليه فيكون البيت الثانى تذيلا وراجع تت على الرسالة ونظم فى شرحه على نظم المقدمات ستة فقال :

(١) هذا قول الاسرائيليين والذى أخبرنا به نبينا أن الذبيح اسماعيل فصدق نبي الله وكذب الاسرائيليون وان تبعهم بعض علمائنا تقليدا . (٢) إن هذا لبعيد من معنى الآية ومن حال الأنبياء : عبد الله محمد الصديق .

والعزم الصبر وما ذكره من أن الذبيح اسحاق أحد القولين والآخر أنه إسماعيل وكل من القولين يرجحه طائفة انظر الزرقاني على المواهب الثالث قال الأقفهسي الوحي إلى جميعهم كان مناما لا أولى العزم الخمسة

أولوا العزم نوح والخليل محمد وداود عيسى ثم موسى المصطفى  
(قوله) أحد القولين الخ ونسب للامة الثلاثة غير الشافعي ويوافقه ما في الجامع الصغير الذبيح إسحق ونسبه للدارقطني في الأفراد عن ابن مسعود والبخاري وابن مردويه عن العباس رضي الله عنه قال العزيز حديث صحيح أخذ به الجمهور وأجمع عليه أهل الكتابين لكن سياق الآية يدل لكونه إسماعيل وصوبه ابن القيم وصححه البيضاوي ونص ابن القيم الذبيح هو إسماعيل والقول بأنه إسحق باطل بأكثر من عشرين وجها وقال ابن تيمية إنما يتلقى من أهل الكتاب وهو باطل بنص كتابهم وعليه ذهب من قال :

إن الذبيح هــديت إسماعيل ظهر الكتاب بذلك والتنزيل

شرف خص الاله (١) به نبينا وابانه التفسير والتأويل

(قوله) رجحه طائفة الخ فمن رجع الأول السهلي في غريب القرآن وأجاب عما استدل به أصحاب القول الآخر بما يطول ذكره وعن رجع الثاني ابن القيم والبيضاوي كما مر ونسبه بعضهم للجمهور أيضا وبعضهم لأهل السنة وصوبه جس على الرسالة قال وما ذهب إليه تت غير صحيح واستدل عليه بما مر عن ابن القيم وهو مذهب الشافعي والحديث الذي في الجامع الصغير معارض عندهم بأقوى منه (قوله) كان مناما الخ قال بعضهم والسفير في ذلك كله جبريل عليه السلام وذكر ط عند قول ظم والأملأ والمحتش هنا أن عدد نزول جبريل على الأنبياء أربعة وعشرون ألف مرة وخمسمائة وثلاثة وعشرون ونظمها سيدي أحمد بن العربي بن الحاج وجزأها على تسعة من الرسل فقال :

نزل جبريل على أبي البشر فما حكاه الديلمي اثني عشر  
أدريس يعقوب لكل نزلا أربع مرات على ما نقلنا  
وعشرة عيسى وأيوب أتى ثلاث مرات على ما أثبتنا  
ونوح خمسين وأربعينا على الخليل قد حكى يقينا  
وأربع موسى من المثينا وسيد الوري المفضالينا  
قد جاءه عشرين ألف مرة وخمسا اعظم ربي قدره

اه قلت وهو غير موافق لما مر من عدم حصر الكتب والأنبياء والرسل في عدد معين فالموافق لما مر أنه لا يعلم عند نزوله الا الله تعالى ولم يرد به نص (قوله) الخمسة أي التي عند ابن عطية لكن كلام الأقفهسي غير مسلم ولذا لم يتبعه عليه أبو الحسن على الرسالة مع أنه ينقل عنه كثيرا بل قال والوحي



فانه أوحى اليهم بقظة ونوما الرابع خص نينا عليه السلام بخصائص منها أنه خاتم النبيين كما في القرآن

إلى جميعهم كان مناما إلا ألوا العزم وهم على ما في الكشف وعددهم تسعة كما مر وكذا جس فالصواب عدم الحصر أيضا وقد انتهى الحليمي أنواع الوحي الى ستة وأربعين لكنها متداخلة ولذا اقتصر في المواهب على ثلاثة عشر نوعاً ونظمها ش انظر المحشى واقتصر السيوطي في الاثقان على خمسة ذكرناها في تعريف الرسول لما عرف ش الانحاء لأن ذكرها هناك أنسب ( قوله ) بخصائص الخ هي كثيرة أفردت بالتأليف ألف فيها السيوطي تأليفين الخصائص الصغرى المسماة بأمودج اللبيب في خصائص الحبيب والخصائص الكبرى ونقل فيها عن أبي سعيد النيسابوري أن الفضائل التي فضل بها نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم على سائر الانبياء ستون خصلة وقال عقبه قلت ولم أقف على من عددها وقد تتبعته لإحاديث والآثار فوجدت القدر المذكور وثلاثة أمثاله ورأيتها أربعة أقسام قسم اختص به في ذاته في الدنيا وقسم اختص به في الآخرة وقسم اختص به في أمته في الدنيا وقسم اختص به في أمته في الآخرة ثم ذكرها مفصلة في أبواب وذكر عصره الفسطاني في المقصد الرابع من المواهب عدداً منها فانظره إن شئت واقتصر ش على أربعة منها تبرأ ولا انعقاد الاجماع عليها قال السعد في المقاصد قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة بل إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة وأنه خاتم النبيين لأنبي بعده ولا نسخ لشريعته وأنه أفضل الانبياء وأمه خير الامم ه ( فائدة ) قال نت رحمه الله تعالى من معجزاته صلى الله عليه وسلم ان من كتب هذه الخصائص العشرة ثم وضعها في بيت لم يحترق ومن كتبها وطرحها على النار خمدت ما وقع ظله صلى الله عليه وسلم على الارض . وما ظهرت فضله عليها ولم يقع عليه ذباب ولم يحتلم ولم يتأهب ولم تهرب دابة منه ركبها وولد مختوناً وتام عينه ولا ينام قلبه وينظر من ورائه كما ينظر من أمامه واذا جلس مع قوم كانت كتفاه أعلى منهم ه بخ ونظمها بعضهم بقوله :

خص نينا بعشرة خصال	لم يحتلم قط ولاله ظلال
والارض ما يخرج منه تبلع	كذلك الذباب عنه تمتنع
تام عينه وقلب لا ينام	من خلفه يرى كما يرى امام
لم يتأهب قط وهي السابعة	ولد مختونا اليها تابعة
تعرفه الدواب حين يركب	تأتى اليه سهلة لا تهرب
يعلو جلوسه جلوس الجلسا	صلى عليه الله صباحاً ومسا

وفي بعضها تسامح كعدم الاحتلام لأن جميع الانبياء كذلك كما مر في المستحيلات وكونه ولد مختوناً فقد شاركه فيه جماعة من الانبياء وقد يوجد الآن في غيرهم وقيل ختته جده عبد المطلب في سابع ولادته حكاه ابن عبد البر وغيره وهو المشهور عند أهل السير وجمع بينهما بأنه كانت فيه بقية

وفي الصحيحين لاني بعدى ومنها أنه أولهم خلقاً في حديث الاسراء عند البزار جعلتك أول النبيين خلقاً وآخرهم بعثاً ومنها عموم بعثته ﷺ للتقلين اجماعاً وإلى الملائكة على مارجحه السبكي. وفي الصحيح وكان النبي يبعث لقومه خاصة وبعث إلى الناس كافة وأما عموم بعثه نوح إلى أهل الأرض كما ورد في حديث الشفاعة أن أهل الموقف يقولون أنت أول رسول إلى أهل الأرض ويؤيده أنه دعا على جميعهم فأهلكوا بقوله لا تدر على الأرض الخ وقد قال تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فأجيب عنه بأن عموم بعثه إنما كان بعد الطوفان لانهصار أهل الأرض في الذين ركبوا معه السفينة وهم قومه فهي خاصة بقومه عامة في الصورة وأما دعاؤه قبل على أهل الأرض فلأن طول مكثه في الأرض يوجب أن تبلغ دعوته كل أهلها ولا يعذر أحد بلغه الدعاء إلى التوحيد في تركه وإن لم يكن للداعي

كما يوجد في غالب من يولد مختونا فتم ختانه جده وقيل ختنة جبريل لما شق صدره عند حليته رواه الطبراني في الأوسط قال الذهبي وهو منكر (قوله) كما في القرآن أي في قوله تعالى : وخاتم النبيين ويلزم منه أنه خاتم المرسلين لأنه في معنى أنه لا نبي بعده ونبي الأعم يستلزم نبي الأخص وروى الشيخان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي كرم الله وجهه أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدى إلى غير ذلك من الأحاديث ومن وجوه المدح به أن فيه دوام شرعه والعمل به وفيه من التعظيم ما لا يخفى ولا ينافيه نزول عيسى عليه السلام لأنه يكون حينئذ على دين نينا وفيه أيضا عدم الاطلاع على مساوى أمته وهم يطلعون على مساوى غيرهم من الأمم وعقابهم فيتعظمون وفقه الله تعالى بذلك (قوله) أنه أولهم خلقاً أي لأن أول ما خلق الله نوره ومنه تكونت الأشياء وخلق روحه قبل الأرواح كما دلت على ذلك الأحاديث (قوله) وإلى الملائكة الخ قد اختلف في ذلك فنقل البيهقي عن الحلبي أنه لم يرسل إليهم وحكى بعضهم الاجماع عليه لكن ليس بصحيح قال الكمال لعل ما قاله الحلبي مبنى على القول بتفضيل الملائكة على الأنبياء فإنه موافق لقوله بذلك وهو وإن كان من أهل السنة فقد وافق المعتزلة في ذلك (قوله) على ما رجحه السبكي واحتج له بقوله تعالى : تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً إذ لا نزاع أنه المراد بالعباد والعالم كل ماسوى الله تعالى فيشمل جميع المكلفين من الانس والجن والملائكة وقال ابن حجر الهيتمي هو الأصح عند جمع من المحققين ومعنى إرساله للملائكة وهم معصومون أنهم كلفوا بتعظيمه والايان به ونقل بعضهم الاجماع عليه كافي المواهب قال الكمال واللائق بهذه المسئلة التوقف عن الخوض فيها على وجه يتضمن القطع في شيء من الجانبين ه وأما بعثه إلى كافة الانس والجن فمحل وفاق وزاد البارزى الحيوانات والجمادات قال الهيتمي ومعنى إرساله إليها أنه يركب فيها ادراك لتوعن به وإن من شيء إلا يسبح بحمده واختاره بعض المحققين لحديث مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة (قوله) وإن لم يكن الداعي الخ هذا أحد قولين ذهب عليه ش هنا تبعاً لابن عطية والقول الثاني أنه



مرسلاً إليه بخلاف الفروع كما أشار إليه ابن عطية وغيره وكنا يقال في عموم رسالة آدم إلى بنه أنهم قومه ومن أدلة عموم رسالته صلى الله عليه وسلم للناس قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس لكن الاستدلال بها مبنى على جواز تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف غير زائد وفيه خلاف ولهذا حكى أن بعض النصارى سأل بعض العلماء عن دليل عموم بعثته صلى الله عليه وسلم فذكر الآية فقال لا يقوم على بها دليل لأنني لأقول بتقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف أصلي فقال قوله صلى الله عليه وسلم بعثت إلى الأحمر والأسود قال هذا خبر آحاد والمطلوب في هذه المسألة القطع فانقطع لقصوره قال بعضهم قد ورد في ذلك من الأحاديث ما يبلغ مجموعه اتواتر القطعي وإن كانت تفاصيله آحاد وهذا أيضاً قصور في القرآن المتواتر قطعاً ما يدل على ذلك كقوله لا نذركم به ومن بلغ ليكون للعالمين نذيراً أجمع المفسرون على شمولهما للثقلين ومع إجماعهم فهو مدلول لفظها وأيضاً فراد ذلك النصراً في نبي رسالته صلى الله عليه وسلم إلى أهل الكتاب وهذا يطله قوله تعالى وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم وقوله قد جاءكم رسولنا بين لكم على قرة من الرسل وغير ذلك ومنها أنه أفضل العالمين من الأنبياء

لا بد من بلوغ دعوة الرسول الذي أرسل إليه وعليه ذهب ش فيما تقدم عند قول ظم وكل تكليف الخ وهو الراجح انظر ما كتبناه هناك (قوله) وفيه خلاف أي بين ابن مالك وغيره وأشار له في الالفية بقوله :

وسبق حال ما بحرف جر قد أبوا ولا أمنعه فقد ورد

وتبع في ذلك الفارسي وابن كيسان وابن برهان واستدلوا بالآية وبقول الشاعر :

لئن كان برد الماء هيمان صادياً إلى حبيباً أنها لحبيب

فهيمان صادياً حالاً من الضمير المجرور بالي وهو ألياء وهيمان بمعنى عطشان وقوله أصلي احترز به من الزائد فيجوز اتفاقاً نحو ما جاء راكباً من رجلاً (قوله) وهذا أيضاً قصور الخ قد يقال إن موضوع كلام هذا البعض الأحاديث الواردة في ذلك وأما القرآن فهو وإن كان متواتراً فدلالته ظنية والمطلوب في هذه المسألة القطع إلا أن يقال الظواهر إذا كثرت تفيد القطع ولكن هذا البعض لا ينكر ذلك بدليل ما ذكر في الأحاديث (قوله) أنه أفضل الخ تقدم عن السعد أنه جمع عليه وزاد أن أمته خير الأمم وقال سبي في شرح صغرى الصغرى بعد ذكر أحاديث تدل على أفضليته صلى الله عليه وسلم وبالجملة قبوت شرفه وأفضليته على جميع الخلق يكاد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة بحيث لا يحتاج إلى سرد دليل :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

وفي حديث عند البيهقي : أنا سيد العالمين أي الأنس والجن والملائكة قال بنيس في شرح الحمزية

والرسل والملائكة حكى الامام الرازى وغيره الاجماع على ذلك واستثنوه من الخلاف في تفضيل  
 الرسل على الملائكة والعكس وشذ صاحب الكشف في تفضيل جبريل وجهل مذهبه قال المقرئ  
 وانعقد الاجماع أن المقتنى أفضل خلق الله والخلف اتقى  
 وما اتقى الكشف في التكوير خلاف إجماع ذوي التوير  
 وفي التنزيل ورفع بعضهم درجات أكثر المفسرين على أن المراد محمد صلى الله عليه وسلم وفي حديث

قد دلت الآيات والأخبار على أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الوجود بأسره قال المحققون فهو أفضل  
 من كل أحد من الأنبياء على حدته وأفضل من مجموعهم وأفضل من جميعهم هـ والفرق بين هذه الألفاظ  
 أن الكلية يستقل فيها كل فرد بالحكم بخلاف الآخرين والكل الجمعي لا يخرج عنه فرد بخلاف الكل  
 المجموعى (قوله) وشذ صاحب الكشف هو الزمخشري في تفسير قوله تعالى أنه لقول رسول كريم  
 الآية استدال بها على تفضيل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم حيث عد فضائله واقتصر على نبي الجنون  
 عن النبي ونصه ونأمله بهذا دليلاً على جلالة مكان جبريل عليه السلام وفضله على الملائكة ومباينة  
 منزلته لمنزلة أفضل الأنس محمد صلى الله عليه وسلم إذا وازنت بين الذكرين حيث قرن بينهما وقايس  
 ما بين قوله إنه لقول إلى قوله ثم أمين وبين قوله وما صاحبكم بمجنون هـ قال البضاوى وهو ضعيف  
 إذ المقصود نفي قولهم : إنما يعلمه بشر . أفترى على الله كذباً أم به جنة لا تعداد فضائلهما والموازنة  
 بينهما هـ وحاصله أنه شيء اقتضاه الحال وقال الطيبي إذا تأملت وجدت أن في أجراء تلك الصفات على  
 جبريل إدماجاً لتعظيم الرسول عليه السلام وأنه بلغ من المرتبة عند الله تعالى أن جعل السفير بينهما مثل  
 هذا الملك المقرب هـ وإلى الجوابين أشار سيدي حمدون بن الحاج بقوله من قصيدة همزية :

أفضل الخلق من قريب وناه	فجميع أرض وأنت سما
لك جبريل خادماً ورسول	ورقت تحت ذيلك الخدماء
ما لجبريل وهو من نوره كا	ن بتفضيله عليه رضا
والذى فى التكوير يطلبه ذا	ك المقام فما عليه ابتناء
كان أصل الكلام فى مدح جبر	يل فقطضى الظاهر الأطرأ
وبذاك المديح أدماج مدح	لنبي درت به الأذكاء

وقال أيضاً مقتصراً على جواب الطيبي :

جلت كرماً يتلى إذ الشمس كورت      ووصفه فى وصف جبريل مدمج  
 جرى صاحب الكشف فى غير مبيع      ولا خرج عليه أعمى وأعرج

وله آيات أخر فى هذا انظن ط (وقوله) قال المقرئ أى فى إضاءة الدجنة وقوله وفى التنزيل الخ



الترمذي وأنا أكرم ولد آدم ولا فخر واستدل له بآية كنتم خير أمة وشرف الأمة بشرف متبوعها  
أما من يليه صلى الله عليه وسلم منهم في الفضل فقال الحافظ السيوطي في نظمته المسمى بالكوكب الساطع .

يليه إبراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى  
وهم أولوا العزم فرسلوا الأنام فالأنبياء فالملائكة الكرام

تقدم الكلام على الآية قال ابن حجر في فتاويه قال الزمخشري وفي هذا الإيهام من تفخيم فضله وأعله  
قلوه مالا يخفى لما فيه من الشهادة على أنه العلم الذي لا يشبهه والمتميز الذي لا يلتبس (قوله) وأنا أكرم  
النخ في رواية عند الهيثمي أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ويبدى لواء الحمد ولا فخر وما من  
نبي آدم فمن سواه إلا تحت لوائى يوم القيامة وقوله ولد آدم عبر به تأديبا مع الأبوة فلا دليل  
فيه لمن زعم أفضلية آدم لحق الأبوة فإن أراد هذا القائل أن فضله من حيث كونه أبا لامن  
حيث النبوة والمعجزات والخصائص فله وجه وإلا فلا وجه له وانظر إلى قوله في الحديث نفسه  
وما من نبي آدم النخ وتقدم حديث أنا سيد العالمين مع أن الأبوة له صلى الله عليه وسلم ليست خاصة  
بآدم بل مثله نوح وإبراهيم وإسماعيل (قوله) واستدل به النخ المستدل بالآية هو السعد قال لاشك أن  
الخيرية للأمة إنما هي بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم أى فلولاً أنه خير الأنبياء لم تكن  
أمته خير الأمم وقد ثبت بنص الآية أنهم خير الأمم فيكون نبيهم خيراً لآلهة النبياء لما بينهما من الملازمة  
قلت وهذا إنما هو بيان لوجه أخذ ذلك من الآية وإلا فقد تقدمت الأدلة الصريحة في ذلك ورحم الله  
البوصيرى إذ يقول :

لا تقس بالنبي في الفضل خلقاً فهو البحر والأنام أضاء

كل فضل في العالمين فمن فضـل النبي استعاره الفضلاء

(قوله) وأما من يليه ذكر في المقاصد في ذلك خلافاً وزاد آدم فقالوا واختلفوا في الأفضل بعده عليه  
السلام فقبل آدم لكونه أبا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل إبراهيم لزيادة توكله واصطفائه  
وقيل موسى لكونه كلم الله تعالى وقيل عيسى لكونه روح الله وصفه وفضله النصارى على  
الكل ثم ذكر حججهم وأجاب عنها (تنبيه) قال ابن عباد رضى الله عنه في رسائله إنما وقعت الأفضلية  
بينهم بحكم الله تعالى بأفضلية بعضهم على بعض لامن أجل علة وجدت في الفاضل وقدت في  
المفضول وللسيدان يفضل بعض عبيده على بعض وإن كان كل منهم كاملاً في نفسه من غير أن يحمله  
على ذلك شيء والله تعالى منزّه عن الأغراض وأما أن يعتقد في سبب الأفضلية اتصاف الفاضل بصفات  
مفقودة في المفضول أو أن صفات الفاضل ناقصة عن صفات المفضل فهو تعسف لا يسلم من سوء الأدب  
وما زلت أستشكل قولهم أن فلاناً من الأنبياء حاله كذا وحال نبينا كذا وشتان ما بين الحالين لما يوهمه من  
نقص والآنحاط فان قالوا ذلك بما تقتضيه أفضلية نبينا ﷺ قلنا لهم ومن أين لكم ذلك لانه إنما يعلم

من عنده ولم يرد عنه إلا أمور جملية لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى وأمر تفصيلية ربما علمها كقوله أعطيت كذا وفضلت بكذا فإذا اعتقدنا أفضليته بأخباره ووقفنا على ما أخبر به ولم تعرض لالتماس ما يوجب الأفضلية من قبل نظرنا كنا مصيبين سالمين من سوء الأدب هـ بنح ونقله سي في شرح صغرى الصغرى بطوله مقتصراً عليه وجعله ختام الشرح وسلمه ونقل بعضه أبو على اليوسى في حواشى شرح الكبرى وسلمه أيضاً وقال ط بعد نقل أوله مانصه والمتعين حمل كلام الأئمة على قصد مجرد التنبيه وبيان ما اقتضته الحكمة من جمع الخصائص كلها والخصائص بأسرها للنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فلا حرج ولا استئقبال وذلك كالشرح لاسمه الجامع والتفسير لقوله تعالى : ورفع بعضهم درجات وأن قصد حط المفضل عليه فيخشى أن يكون كفراً لأنه مستثقل فقط فكيف يظن . باولئك الأئمة ذلك نعم يجب أن يتحفظ في العبارات ما أمكن هـ بنح قلت ابن عباد لم يقل بتضليل الأئمة فضلاً عن تفكيرهم وحاشاه من ذلك وقد سلم كلامه غير واحد من النقاد وإنما قال إن الاشتغال بذلك فيه سوء أدب مع الله تعالى ومع الأنبياء لأن الخصائص والمزايا التي جعلها سبباً للتفضيل لا اطلاع لنا عليها وإنما هي سبب الأفضلية بل له تعالى أن يفضل البعض على البعض بغير سبب فنكل الأمر إلى الله تعالى ولا نشغل باستنباط ما لم يرد عن الشارع ونجعله سبباً للتفضيل مع التعرض للمفضل عليه بل يكفي اعتقاداً فضلية نبينا صلى الله عليه وسلم وأفضلية بعض الرسل كما هو نص القرآن قال سيدى المهدي عند قول الجزولى مفضل بعد ذكر شيء مما ورد في الحديث من خصائصه صلى الله عليه وسلم وهذا وما ثبت من النهى عن التفضيل بين الأنبياء محمول عند المحققين على التفضيل بالخصائص والأقيسة لأن المزايا لا تقتضى التفضيل وإنما هو محض اصطفاء من الله تعالى بحكم المشيئة السابقة لا بعلّة تقتضى نقص المفضل عليه منهم أو سبب وجد في الفاضل وفقد في المفضول حتى يتطرق النقص أو التقصير في حقه إذ ما من نبي إلا وأتى ما أمر به على النمام فهو إذن توفيقى بحكم الله تعالى لا يصح القدوم عليه إلا بسمع قال تعالى : ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض . تلك الرسل الآية فافضايته صلى الله عليه وسلم على جميع الخلق لا خلاف فيها وإنما تتكلم في أنه هل يسوغ تعيين المفضول في الذكر وإطلاق اللسان عملاً بما هو المعتقد أولاً صونا للأدب وعملاً بنحو قوله صلى الله عليه وسلم : لا تفضلوني على موسى ولا يقل أحد أنا خير من يونس وهذا هو المختار عملاً للداليل هـ وهو مقتبس من كلام ابن عباد وشرح له فجزاهم الله عنا خيراً وأما شرح اسمه صلى الله عليه وسلم الجامع فعناه الجامع لما افرق في غيره من الأنبياء والرسل وغيرهم والجامع للخلق على الله والجامع لشملهم بتأليفهم والجامع للخيرات والرسالات والحقائق والأسرار كما في شرح الدليل وأما الآية فتقدم الكلام عاينها ويكفيها في تفسير الدرجات ما ورد في الأحاديث كحديث مسلم : فضلت على الأنبياء بست خصال أعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب (١) وأحلت لي الغنائم وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وأرسلت إلى

(١) وبعده في الحديث مسيرة شهر



وما ذكره من تفضيل الأنبياء على الملائكة إليه ذهب جمهور أهل السنة وخالف المعتزلة وجمع من أصحابنا كالقاضي أبي بكر والاستاذ أبي إسحاق والحاكم والحلي والامام الرازي في المعالم قالوا بتفضيل الملائكة قال البيهقي ولكل وجه والأمر فيه سهل وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو عليه وقال السبكي لو أقام الإنسان عمره لم يخطر بباله مسألة التفضيل بين الملائكة والأنبياء لم يسأله الله عن ذلك وتوقف إلكيا وغيره واستدل مفضل الأنبياء بأن الله تعالى قال بعد ذكر جمع منهم وكلا فضلنا على العالمين وأسجد لآدم ملائكته وفي الأنبياء من هو أفضل منه وبأن النفوس البشرية داعية

الخلق كافة وختم في النبوة هـ وكلام ابن عباد ليس في مثل هذا والعلم كله لله (وقوله) إليه ذهب الخ قال في شرح العقائد ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلافاً للمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحلي هـ (قوله) ولكل وجه الخ أما أوجه من قال بتفضيل الأنبياء فذكرها ش بقوله واستدل الخ وأما أوجه من قال بالعكس فمنها الآيات الدالة على شرفهم وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية وإنما تدل على فضلهم منها قوله تعالى ولا أقول إني ملك فإن مثل هذا إنما يحسن إذا كان الملك أفضل وأجيب بأن المعنى لست ملكاً حتى تكون لي القدرة على إنزال العذاب كجبريل ومنها تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء في الآيات والأحاديث وأجيب بأنه لتقدمهم في الوجود أو في قوة الإيمان بهم لخفائهم ومنها أنها أرواح مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن القبائح متصفة بالكمالات قوية على الأفعال العجيبة مطلعة على الأسرار وأجيب بأن بعضها مبني على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض انظر شرح المقاصد (وقوله) والأمر فيه سهل الخ بهذا صرح جماعة من العلماء وقال البكي أن المسألة علمية اعتقادية يطلب فيها القطع (قوله) وتوقف إلكيا الخ هذا قول ثالث بالوقف لتعارض من الأدلة قال في شرح المقاصد ولا فاطع في أحد الجانبين هـ وإلكيا بكسر الهمزة وهو أبو الحسن علي بن محمد يلقب بعماد الدين الهراسي الطبري توفي ببغداد سنة أربع وخمسين وستمائة وعمن قال بالوقف عبد الله بن وهب روى أنه سئل عن ذلك في مجلسه فأخذ نعله وخرج وقال : يعظمكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين (قوله) واستدل مفضل الخ ذكر ش مما استدل به أصحاب هذا القول وجوها أربعة وكذا السعد في المقاصد ذكر وجوها أربعة ثلاثة منها غندش والرابع عنده لم يذكره السعد بل ذكر وجهاً آخر وهو الثاني عنده وإيضاحه كما أشار إليه في شرحه أن الله تعالى أمر آدم بتعليم الأسماء للملائكة والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفى عاينهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى : ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وبهم هذا يندفع ما يقال إن لهم أيضاً علوماً أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الأزمنة المنطولة بالتجارب والانتظار المتوالية هـ (قوله) على العالمين أي ومن

إلى الشهوات فمخالفتها عبادة فانت الملائكة وبان أهل الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء لا الملائكة وقد قيل خواص البشر أفضل من خواص الملائكة وعوام البشر أفضل من عوامهم ويؤيده حديث المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته ومن اللطائف ما في نفح الطيب أن بعض القضاة استدل على تفضيل الملائكة بان الله أسجدهم لآدم فنظر بعض الحاضرين إلى بعض وقالوا جن القاضي فقال أتقولون إن أمر الله الملائكة بالسجود لآدم أمر ابتلاء واختبار قالوا نعم قال أفيختبر تواضع العبد

جملتهم الملائكة وقوله واسجدوا لآدم الخ أى سجدوا تعظيم سجدة الأدنى للأعلى لا سجدة تحية وزيارة بدليل استكبار إبليس وتعليه بأنه خير منه (قوله) داعية للشهوات الخ وذلك أن الله تعالى خلق للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللإنسان كليهما فمن ترجح شهوته على عقله فهو أدنى من البهائم لقوله تعالى : بل هم أضل ومن ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة قاله في شرح المقاصد (قوله) وبان أهل الخ هذا هو الوجه الرابع الذي لم يذكروه السعد فيؤخذ من مجموع كلامهما وجوه خمسة (قوله) وقد قيل الخ نقله في شرح المقاصد عن بعض الأصحاب وقال النسفي في تفسير قوله تعالى : لن يستكف المسيح الآية . أن خواص البشر وهم الأنبياء أفضل من خواص الملائكة وهم جبريل وميكائيل ونحوهما وخواص الملائكة أفضل من عوام المؤمنين من البشر وعوام المؤمنين من البشر أفضل من عوام الملائكة ونحوه لصاحب المراسد حيث قال :

وأفضل الرسل العظام الجاه محمد الهادي رسول الله  
وبعده الرسل ثم الأنبياء ثم الملائكة فيما اتقيا  
فقبل كلهم وقيل رسلهم فمن البشر بعد كلهم  
فسائر الملائكة الكرام على الجميع أفضل السلام

(قوله) ومن اللطائف الخ ذكر جس في شرح الرسالة هذه القضية مبسوطه قال وفي نفح الطيب حدث الشيخ أبو البركات قال كنت يعباية بمجلس ناصر الدين المشد إلى أيام قراءتي عليه فأفاض الطلبة بين يديه هل الملائكة أفضل أم الأنبياء فقلت الدليل أن الملائكة أفضل أن الله تعالى أمرهم بالسجود لآدم فجعل الطلبة ينظر بعضهم إلى بعض وقال لي بعضهم استند أي إلى حائط ليزول عنك هوس رأسك إزراء بي وقال المشد إلى أبصر فأنهم يقولون الحق وكانت لغته أن يقول أبصر فقلت أتقولون إن الله تعالى أمرهم بذلك أمر ابتلاء واختبار قالوا نعم فقلت أفيختبر العبد بتقبيل يد سيده ليرى تواضعه قالوا لا لأن ذلك من شأن العبد بل السيد يختبر بذلك فقلت كذلك الملائكة لو أمرت بالسجود لأفضل منها لكان بمنزلة العبد إذا أمر بالسجود لسيده فكأنما القمتمهم حجراً هـ وتقدم في كلام السعد أن السجود للتعظيم والأكرام سجدوا الأدنى للأعلى كما يدل عليه القرآن لا لاجل الاختبار فلما سلموا له الاختبار وقعوا في شبكته ولهذا



بالخضوع لسيده أم يختبر تواضع السيد بالخضوع لعبده قالوا إنما يختبر تواضع السيد بالخضوع لعبده قال  
فكذلك الملائكة وآدم لو لم يكونوا أفضل مما اختبر حالهم بامرهم بالسجود له فاذعنوا لذلك وفيه نظر  
(الخامس) قال في الكوكب

واختلفت في خضر أهل النقول قيل ولي ونبي ورسول

قال ش وفيه نظر (قوله) الخامس الخ تكلم في هذا التنبيه على المختلف في نبوتهم واقتصر على ما ذكره  
السيوطي منهم الخضر بوزن كتف وفلس وضرس لغات ثلاث واسمه بلياً أو باليا بن ملكان وقيل غير  
ذلك وليس في قول من الأقوال أن اسمه أحمد كما يعتقد العامة وإنما حصل لهم هذا الإيهام من كنيته بأبي  
العباس ومن اسمه أحمد يكنى بذلك كان قبل إبراهيم وقيل بعده والاكثر أنه نبي وقيل رسول أيضاً أرسل  
إلى قوم في البحريّة قال لهم بنو كنانة وعليه قول الجزولي في حزبه المرسل إلى بني كنانة وقيل ولي فقط ونسب  
للاكثر أيضاً وأجمع الصوفية على بقاءه وتواتر عن أولياء كل عصر لقاءه من شرح الدليل وقال ابن  
سأطان اختلف في حياته وقد أنكرها جماعة منهم البخاري وقال ابن الصلاح هو حي عند جمهور العلماء  
والصالحين والعامة معهم وإنما شذ بانكارها بعض المحدثين ونقل النووي عن الأكثر حياته قيل أنه  
لا يموت إلا في آخر الزمان وفي مسلم في أحاديث الدجال أنه يقتل رجلاً ثم يحييه قال ابن إبراهيم بن  
سفيان روى مسلم أنه يقال له الخضر وكذا قال معمر في مسنده وأما ما استدل به البخاري وابن العربي  
على أنه مات قبل انقضاء مائة من قوله صلى الله عليه وسلم أرايتم ليلتكم هذه فانه على رأس مائة سنة لا يبقى  
من هو على ظهر الأرض اليوم أحد فالجواب أن هذا الحديث عام فيما يشاهده الناس ويخالطونه لا فيما  
ليس كذلك كالخضر بدليل أن الدجال خارج عن هذا الحديث لما روى مسلم من حديث الجساسة الدال  
على وجود الدجال زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى بقاءه إلى زمن ظهوره بتصرف وسبب بقاءه  
أنه شرب من عين الحياة روى أن ذا القرنين دخل الظلمات لطلب عين الحياة وكان الخضر على مقدمة  
جيشه فوجدهما فشرب واغتسل منها وأخطأ ذو القرنين الطريق فرجع (قوله) لقمان الخ هو ابن باعوراء بن  
ناحور بن تارح وهو آزر وقيل كان ابن أخت أيوب وقيل ابن خالته وقيل كان عبداً أسود حبشياً قيل  
عاش ألف سنة حتى أدرك داود وكان يفتي قبله فلما بعث داود قطع الفتوى فقيل له ولم فقال ألا اكتفى  
إذا كفيت واتفق العلماء على أنه كان حكيماً ولم يكن نبياً إلا عكرمة زاد النسفي والشعبي قالاً إنه كان نبياً  
روى أنه كان نائماً فتودى بالقمان هل لك على أن نجعلك خليفة في الأرض تحكم بين الناس فقال إن خيرني  
ربي اخترت العافية ولم أقبل البلاء وإن عزم على فسمعاً وطاعة وأعلم أن الله تعالى إن فعل بي ذلك أعانني وعصمني  
فقال الملائكة بصوت لا يراهم ولم بالقمان فقال إن الحاكم بأشد المنازل وأكدرها يغشاه الظلم من كل مكان إن  
عدل فبالحرى أن ينجو وإن أخطأ أخطأ طريق الجنة ومن يكن في الدنيا ذليلاً خيراً من أن يكون شريفاً ومن يختار  
الدنيا على الآخرة اتعبته الدنيا ولم يصب إلا آخرة فتعجبت الملائكة منه قيل إنه تلمذ لألف نبي وتلمذ له

لقمان ذى القرنين حوامريم والمنع فى الجميع رأى المعظم  
(و لا ملاك) جمع ملك واصله مالك بهمزة قبل اللام مفعل من الالوكة وهى الرسالة لأن الملك يرسل ويسخر  
فى تنفيذ أوامره تعالى ثم قلب الى ملاك بتقديم اللام على الهمزة فصار مفعل ثم نقلت حركة الهمزة للام  
وحذفت ثم توسيت ونزلت الميم منزلة الاصل فجمع على أملاك وهو شاذ والمعنى أن من الايمان الجزم بوجود

ألف نبى ( قوله ) ذى القرنين لقب بهذا لأنه بلغ قرنى الشمس أى المشرق والمغرب وقيل لأنه ملك  
فارس والروم وقيل لأنه دخل النور والظلمة وقيل كان له ذؤابتان وقيل قرنان تواريهما العمامة وروى  
عن أبى الطفيل عامر بن واثلة أنه قال سئل على كرم الله وجهه عنه فقال لم يكن نبياً ولا ملكاً ولكن كان  
عبداً صالحاً دعا قومه الى عبادة الله تعالى فضربوه على قرنى رأسه ضربتين وفيكم مثله يعنى نفسه واسمه  
مزيان ابن مرزبة اليونانى من ولد يونان بن يافث بن نوح وقيل اسمه اسكندر بن فيلقوس الرومى وكان  
ولد عجوز ليس لها غيره ونقل الرازى فى تفسيره عن أبى الريحان السرورى المنجم فى كتابه المسمى  
بالاثر الباقية عن القرون الخالية أنه من حمير واسمه أبو كريب فأنظره قيل ملك الدنيا مؤمنان سليمان  
وذو القرنين وكافران عمروذ وبختنصر ( قوله ) حوامريم الخ تقدم فى تعريف الرسول أنه لم تقع نبوة  
فى جنس النساء والاجماع على عدم رسالتهم ومن المختلف فى نبوتهم من الرجال خالد بن سنان قيل إنه  
نبى لأصحاب الرس ويرده مافى البخارى من قوله صلى الله عليه وسلم أنا أولى الناس بابن مريم فى  
الدنيا والآخرة وليس بينى وبينه نبى هو وأما من ادعى النبوة كذباً أو ادعى له اقراء فلا ينبغى أن يذكر  
هنا ( قوله ) مفعل من الالوكة أى مأخوذ منها وعليه فالميم زائدة وهو رأى الجمهور وذهب طائفة الى أنها  
أصاية هل هو من الملك بفتح الميم أى القوة أو الكسر بمعنى مملوك قولان والاحسن قول النضر بن  
شميل أنه غير مأخوذ من شيء وهو التحقيق الذى دلت عليه الآثار قاله ابن حجر على الهمزية وفيه أقوال  
ذكرها أهل التصريف مفرقة ( قوله ) وهو شاذ أى حيث لم يرد الى أصله لأن الجمع والتصغير يردان  
الاشياء الى أصولها والموافق لهذه القاعدة ملائك وإن كان هذا الجمع خلاف القياس أيضاً لأن ملك  
ثلاثى وهو لا يجمع على فعائل قياساً هذا إن اعتبرنا الحالة الراهنة وإن اعتبرنا الهمزة كان رباعياً كما  
يؤخذ من عبارة ابن حجر فى شرح الأربعين ونصه عند قول الحديث وملائكته جمع ملك على غير  
قياس أو جمع مالك من الالوكة ولا منافاة بين كلام ش وكلام ابن حجر فى شرح الهمزية حيث  
جرم بأن أملاك جمع ملك على القياس لأنه اعتبر الحروف الموجودة وأما الهمزة فقد حذفت وصارت  
نسباً منسياً كما يؤخذ من نظيره بجمل واجمال فيصدق عليه قول ابن مالك :

وغير ما أفعل فيه مطرد من الثلاثى اسماً بأفعال يرد

وأما ش فقد اعتبر الحروف الموجودة والهمزة لقولهم المحذوف لعله كالمذكور ثم إن الملائكة



الملائكة وأنهم كما في التنزيل عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يوصفون  
أرواح منفوضة في أجسام نورانية قابلة للتشكل في أى صورة شاءت لا يأكلون ولا يشربون وهم  
أقسام ثلاثة مجردون للعبادة ومسخرون ومدبرون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى : وما يعلم جنود ربك  
إلا هو . أطت السماء وحق لها أن تظ ما من موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع وما أورده  
السهيل من أن جبريل بنغمس في بحر من النور ثم ينفذ فكل قطرة بملك طعن فيه العراقي ثم  
إن ما صرح باسمه في الكتاب والسنة وجب الايمان به تفصيلا ويكفى الاجمال فيما سوى ذلك قال  
البيجورى على الجوهرة والجمع الذى يجب الايمان به تفصيلا جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل (١)  
ورضوان ومالك خازن النار وربيك فيكفر منكر شيء من ذلك وأما منكر ونكير فلا يكفر منكرهما  
لأنه قد اختلف في أصل السؤال ويجب الايمان بحملة العرش والحافين به إجمالا لا كسائر الملائكة  
والتفصيل أكمل من الاجمال من حيث التفصيل وإلا فهو مثله من حيث الخروج من عهدته التكليف  
ه زاد الشيخ الأمير ويأتى هنا ما سبق أن الكفر إنما هو بعد العلم الضروري ه يعنى أن يكون من أنكر  
معلوماً بالضرورة ( قوله ) عباد أى يملكون له تعالى وفيه رد على الكفار حيث قالوا هم بنات  
الله تعالى الله عن قولهم لأن الولادة تنفى الملك وقوله مكرمون قال تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه  
بالقول وهم بأمره يعملون وقوله لا يعصون الخ قال السعدى التهذيب الجمهور على عصمة الملائكة لقوله  
تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون  
الليل والنهار لا يفترون ه وقال فى شرح المقاصد واستقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى فضلهم  
على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين فى المقامين ثم ذكر ذلك وقال القاضى  
فى الشفا أجمع المسلمون بأن الملائكة مؤمنون فضلاء واتفق المسلمون أن حكم المرسلين منهم حكم  
الانبياء فى العصمة وأنهم فى حقوق الانبياء والتبليغ اليهم كالانبياء مع أنهم اختلفوا فى غير المرسلين  
منهم فذهب طائفة إلى عصمة جميعهم واحتجوا بقوله تعالى لا يعصون الله الآية إن الذين عند ربك  
لا يستكبرون الآية ونحو ذلك وذهبت طائفة أخرى إلى أن هذا فى خصوص المرسلين منهم والمقرين  
واحتجوا بأشياء ذكرها أهل الاخبار والتفسير ونحن نذكرها ونبين الوجه فيها والصواب عصمة جميعهم  
ه يخ وهو تحرير لمحل النزاع ( قوله ) ويفعلون تقدم أنهم على أقسام ثلاثة وكل قسم قائم بأمر ربه  
( قوله ) ولا يوصفون الخ هذا نص النسخ فى عقائده قال السعدى إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل  
وما زعم عبدة الاوثان أنهم بنات الله محال باطل وإفراط فى شأنهم كما أن قول اليهود الواحد منهم قد يركب الكفر  
ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم وقد نقل ش كلامه قال البيجورى فمن وصفهم بذكورة فسق  
ومن وصفهم بأنوثة كفر لمعارضته لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين عند الرحمن إناثا وأولى بالكفر

(١) لا أدري من أين أتى بعزرائيل وربيك فليس فى الكتاب والسنة تصريح باسمه أو إناوره فى أثر عن بعض

التابعين تسمية ملك الموت بعزرائيل ومثل هذا لا يكفى هنا : عبد الله محمد الهديق

بذكورة ولا أنوثة ففى قولنا عباد وقولنا لا يوصفون بانوثة رد على عبدة الاصنام اذ قالوا هم بنات الله وهو إفراط وفى قولنا مكرمون لا يعصون الله رد على اليهود اذ زعموا أن الملك قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ وهو تفريط وأما إبليس الذى كفر فلم يكن ملكاً وإنما كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه كان مغموراً فيما بينهم وفى صفتهم من العبادة فغلبوا عليه وصح استثناءه منهم فى آيات استثناء متصلاً أو منقطعاً وأما هاروت وماروت فالأصح أنهم ما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو

من قال خنائى لمزيد التنقيص ه وأصله للشيخ الأمير (قوله) وأما إبليس الخ هذا بما يستشكل مع قوله تعالى لا يعصون الله الآية قال السعدقان قيل أليس قد كفر إبليس وهو من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه الخ ما عند ش (قوله) فالأصح الخ وقيل إنهم أراجلان صالحان من بنى إسرائيل وقيل من أهل بابل سمياً ملكين تشبهاً انظر الشفا وإذا ثبت الخلاف فى كونهما ملكين فلا يقتل من سبهما كما ذكره شراح خليل (قوله) لم يصدر منهما الخ قال القاضى عياض فى الشفا عقب ما مر عنه فما احتج به من لم يوجب عصمة جميعهم قصة هاروت وماروت وما ذكر فيها من الأخبار فاعلم أكرمك الله أن هذه الأخبار لم يرو منها شيء لا صحيح ولا سقيم عن النبى ﷺ والذى فى القرآن اختلف المفسرون فى معناه وتلك الأخبار من كتب اليهود واقترائهم كما قصه الله أول الآية من اقترائهم بذلك على سليمان وتكفيرهم إياه وقد انطوت القصة على شنع عظيمة وهاتحن نحبر فى ذلك ما يكشف غطاء هذه الاشكالات ثم ذكر ذلك وقال الشهاب فى شرحها إن ما ذكر ص فى قصة هاروت وماروت من أنها لا أصل لها مردود أما أولاً فلما عرفت من أنه ورد فى حديث من طرق كثيرة بأسانيد صحيحة كما قاله الحافظ ابن حجر والسيوطى وأما ما أنكره من نسبة ذلك للملائكة لأنه لا يليق بحالهم فجوابه أن الله تعالى لما جعل آدم خليفة فى الأرض قال للملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها الآية فقال لو جعلت فيكم ما فيهم من الشهوة لكنتم مثلهم فتعجبوا من ذلك فاختروا هذين الملكين فركبت فيهما الشهوة البشرية وتمثلا بصورتهم فلما هبطا رأيا الزهرة ففتنا بها وكان ما كان بما قصص عليك فاذا عرفت هذا سقط الاعتراض لأنهما لما حولا عن الملكية وأودع فيهما الشهوة لا ينكر مثله منهما لأن المعصوم الملك مادام على أصله وحقيقته فاذا خرج عنها التحق بالبشر فلا ينكر أن يصدر منه ما يصدر منهم ه بخ ونحوه لابن حجر الهيتمى فى فتاويه قال إن صدور المعصية منها أمر خارق للعادة أوجده الله تعالى تأدياً للملائكة وزجراً لهم أن يخوضوا فيما لا علم لهم به ووقوع المعصية لهذه الحكمة لا يخل بعصمة الملائكة ولا ينافيه شيء من الأدلة والقواعد ه بخ ولا يخفى ما فى جوابهما من الضعف لأنه مبنى على ثبوت القصة وهو ينكرها لأنها لم تثبت بطريق يعتمد عليه ويصح الاحتجاج به سيما فى هذه المسألة الاعتقادية ولم يرد فيها إلا ما قصه الله فى كتابه وليس هذا شيء يؤخذ بالقياس قال فى الأبريز وسأله رضى الله عنه يعنى



على وجه المعاتبه كما يعاتب الانبياء عليهم الصلوات والسلام على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان إنما نحن فتنه فلا تكفر ولا كفر في تعليمهم السحر بل في اعتقاده والعمل به قال التفتازاني وأفضلهم

شيخه عن اختلاف عياض وابن حجر في قصة هاروت وماروت فإن الأول نفي الأحاديث الواردة في ذلك والثاني أثبت القصة وقال أنها واردة من طرق شتى يكاد الواقف عليها يجزم بصحتها وتبعه السيوطي في كتابه الحباثك في أخبار الملائك فقال الشيخ الحق مع عياض وذكر أسرار ألا تفشي هـ وانظر القصة وأوجه بطلانها في الخازن (قوله) ولا كفر في تعليمهم الخ قال أبو منصور الماتريدي القول بأن السحر على الإطلاق كفر خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم في شرط الإيمان فهو كفر والا فلا هـ وتقدم عند قول ظم الحمد لله الذي علمنا الخ عن أبي علي اليوسي أن عمل السحر حرام وتعلمه جائز وفائدته أن يعلمه ليحذر منه ولأن قتل الساحر موقوف على معرفة كونه ساحراً وذلك فرع معرفة السحر وتقدم أيضاً عن القرافي أنه أقسام ثلاثة انظر مامر (قول ظم) مع بعث قرب أي حال كون المذكورات كائنة في الجزم بها مع بعث قرب وسيأتي معنى البعث لغة وشرعاً عند ش ولو قدم ذلك هنا كان أنسب ولكنه قصد تعميم كلام ظم فتكلم أولاً على يوم القيامة لأنه المراد بالساعة في الآيتين وهو شامل للبعث وما قبله من نفخة الفناء إلى الاستقرار في الجنة أو النار لأن ذلك مما يجب اعتقاده والجزم به واستدل على قربها بآيات ثلاث وفي الصحيح بعثت أنا والساعة كهاتين وقرن بين السبابة والوسطى أي لا فاصل بيني وبينها كما لا فاصل بين الأصبعين أو نسبة تأخرها عن بعثي كنسبة زيادة الوسطى على السبابة وورد أيضاً بعثت والشمس على طرف النخيل أي لم يبق من الدنيا إلا كما بقي من النهار عند كون الشمس على طرف النخيل بالنسبة لما مضى من النهار والآيات والأحاديث الدالة على قربها كثيرة وأما وقتها فنحن عنا لحكمة إن الله عنده علم الساعة ولا يمكن أخبر الشرع بعلاماتها لتكون منها على بال وأمامة مكث هذه الأمة في الدنيا فيجزم السيوطي في كتابه الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف أنها تزيد على ألف سنة ولا تبلغ الزيادة خمسمائة سنة وذلك أنه ورد من طرق أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وإن النبي صلى الله عليه وسلم بعث آخر الألف السادس وورد أن الدجال يخرج على رأس مائة سنة وينزل عيسى عليه السلام فيقتله ثم يمكث في الأرض أربعين سنة وإن الناس يمكثون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة وإن بين النفختين أربعين سنة فهذه مائتان لا بد منها يعني بعد خروج الدجال وقصد السيوطي بهذا الكتاب الرد على بعض العلماء ممن عاصره حيث قال إن مدة هذه الأمة أقل من الألف أي بعد الهجرة ولا يمكث النبي في قبره ألف سنة وأنه يقع في المائة العاشرة خروج المهدي والدجال وعيسى وسائر الأشرار وينفخ في الصور النفخة الأولى

جبريل كما في حديث عند الطبراني حال كون المذكورات كائنة في الجزم (مع بحث قرب) قال تعالى وما يدريك

وتمضي الأربعون سنة التي بين النفختين وينفخ نفخة أخرى قبل تمام الألف قال السيوطي في كتابه المذكور فاستبعدت صدور هذا الكلام من هذا العالم وكرهت أن أصرح برده تأديباً معه فقلت للسائل هذا شيء لا أعرفه فحاولني - برير المقال في ذلك فقامت جولوا في الناس فإن ثم من ينفخ أشداً منه ويدعي مناظرتي وينكر على ذعواي الاجتهاد والتفرد بالعلم على رأس هذه المائة يعني التاسعة ويزعم أنه يعارضني ويستجيش على بمن لو اجتمع هو وهو في صعيد واحد ونفخت عليهم نفخة واحدة صاروا هباءً منثوراً فدار السائل على الناس فلم يجد من يزيل عنه الالتباس إلى أن قال وسلم الناس أنه لا كاشف له بعد لساني سوى كتابي فليستهم إلى ما سألوها به - وإنما نقلت هذه الجملة من كلامه رضي الله عنه للتعريف بمقامه لأنه لسان صدق ومن العلماء العاملين والاولياء الصالحين وقد أخبر عن نفسه بما يتحقق منها تحدثاً بالنعمة وأنه مجتهد وقته ومجدد مائه وكأنه اطالع على من يعترض عليه وقد اعترض عليه عصره القسطلاني في شرح كتاب الرقاق من البخاري وذكر أن مذهب المحققين من المحدثين أن أمد الدنيا مجهول لا يعلم كم مضى ولا ما بقي الا الله تعالى وان تلك الأحاديث التي استدلت بها ضعيفة موقوفة قال وتلك عادته في تأليفه وما ذكره السيوطي أصله لابن جرير الطبري في مقدمة تاريخه واستدل على ذلك بالأحاديث والآثار التي ذكره السيوطي مع أن الحافظ ابن حجر تعقبها عليه وما كان ينبغي له أن يعرض عن تعقبات ابن حجر كما قاله بعضهم بل يتعين عليه ذكرها وإقرارها أو ردّها فأصل الاعتراض لابن حجر وتبعه عليه القسطلاني وغيره وقل العلامة أبو الطيب بن أبي أحمد الحسيني القنوجي في كتابه الاذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة عن بعضهم أنه قال القول بأن مدة الدنيا ما ذكر لم يثبت فيه نص يعتمد عليه غاية ما فيه آثار عن الساف وهي وان كانت مما لا يقال بالرأي فلعلها مأخوذة من أهل الكتاب وفي أسانيدھا مقال وقد علم تغييرهم لما لديهم عن الله تعالى ورسوله وهم القائلون ان تمسنا النار الا أياماً معدودة قالوا ان مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانهم يعذبون بكل ألف عام يوماً فهي سبعة أيام وينقطع عنهم العذاب فانزل الله وقالوا ان تمسنا النار إلى قوله هم فيها خالدون تكذيباً لهم فلعل ما ذكره ابن جرير ومن تبعه مأخوذ عن أهل الكتاب على أن تلك الآثار معارضة بما أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن مجاهد وعكرمة في قوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة قالوا هي الدنيا أولها إلى آخرها في يوم مقداره ما ذكره هذه الآثار متعارضة كما ترى وإنما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أن بعثه من علامات الساعة به - بنظر الخاتمة من كتاب الاذاعة قلت وهذا ما قاله العلماء المتقدمون على الألف وأما نحن فقد حصل لنا العلم الضروري بكذب تلك الآثار لكوننا في القرن الرابع عشر ولم نرد جالاً ولا غيره وكذا من قبلنا من جاوز القرن الحادي عشر وقد قال في جمع الجوامع مسألة الخبر لما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه (٤٤ - النشر الطيب : ثاني)



لعل الساعة قريب اقتربت الساعة للناس حسابهـ ولها اشراط يجب اعتقاد أنها حق قال التفتلازاني في شرح النسفية لا أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري طلع رسول الله صلى الله عليه

ضرورة أو استدلالاً بهـ بنحـ وما يستغرب ما نقله الشعراني في الكبريت الأحمر عن الحاتمي في الفتوحات أنه قد بلغنا أنه وجد مكتوباً بالقلم الأول على أهرام مصر أنها بنيت والنسر الطائر في الأسد وهو الآن في الجدي يعني في وقت الحاتمي فاحسب ما بينهما تعرف تاريخهما هـ ومعلوم أن النسر الطائر لا ينتقل من برج إلى غيره إلا بعد مضي ثلاثين ألف سنة قال الشيخ عبد الكريم الجبلي وهو اليوم في الدلو فقد قطع عشرة أبراج ولا يتأتى ذلك إلا بعد مضي ثمانمائة ألف سنة هـ وزاد في موضع آخر من الفتوحات فلم يدر بانها ولم يدر أمرها على أن بانها من الناس قطعاً فإذا كان هذا عمر الأهرام فكيف بعمر الدنيا هـ بنحـ ونقل عنه أيضاً قبل هذا متصلاً به أنه قال أكمل الله تعالى خلق المولدات من الجماد والنبات بعد خلق العالم الطبيعي باحدى وسبعين ألف سنة ثم خلق الله تعالى الدنيا بعد أن انتهى من مدة خلق العالم الطبيعي بأربع وخمسين ألف سنة ثم خلق الآخرة أي الجنة والنار بعد الدنيا بتسعة آلاف سنة ولهذا سميت آخرة لتأخرها عن الدنيا قال وخلق الله تعالى طينة آدم بعد أن مضى من عمر الدنيا سبع عشرة ألف سنة ومن عمر الآخرة ثمانية آلاف سنة هـ بنحـ (قوله) أشراط النح جمع شرط بالتحريك وهو العلامة لاجمع شرط بالسكون لأنه يجمع على شروط وهي صفري وكبرى والصغرى كثيرة منها بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وانشقاق القمر وإمارة الصديان وكثرة الربى والزنى وفتح القسطنطينية العظمى وبين فتحها وخروج الدجال سبعة أشهر ففتحها من علامة خروجه وزخرفة المساجد وخراب مكة ورفع العلم وكثرة الجهل والهرج أي القتل ومنها ما في حديث الترمذي عن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء قيل وما هي يا رسول الله قال إذا كان المغنم دولا والأمانة مغنما وأطاع الرجل زوجته وعق أمه وبر صديقه وجفا أباه وارتفعت الأصوات في المساجد وكان زعيم القوم أرذلهم وأكرم الرجل أخاه مخافة شره وشربت الخمر ولبس الحرير واتخذت القينات والمعازف ولعن آخر هذه الأمة أولها فليرقبوا عند ذلك ريحاً حمراء وخسفاً ومسحاً أخرجه في الجامع الصغير وقريب منه في كنز الاسرار قال وفي سند، ضعف وأما الكبرى فعشرة وهي المذكورة في الحديث عند ش وهي على قسمين قسم متفق عليه وهي الخمسة الأولى ما عدا الدخان بالخاء الفوقية والنون وقسم مختلف فيه وهي الخمسة الباقية الدخان والخسوفات الثلاث والنار (قوله) ابن أسيد النح بفتح الهمزة وكسر السين الغفاري بكسر الغين المعجمة وقوله قد ذكر الدخان أي دخان يخرج من اليمن وعليه حمل بعضهم قوله تعالى : فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين قال ابن عباس وغيره هو دخان قيام الساعة يدخل في أسماع الكفار والمنافقين ويعتري المؤمنين منه كهشة الزكام وتكون الأرض كلها كبيت أوقد فيه نار وقيل إن قريشاً لما

اشتد بهم الجوع بسبب دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسبع كسيع يوسف (١) راوا من شدته كثيثة الدخان بين السماء والأرض وعلى هذا فليس من علامات الساعة بل لم يكن هناك دخان حقيقة ونظم بعضهم العشرة المذكورة بقوله :

عدد اشراط قيام الساعة عشرة ظفرت بالسعادة  
منها طلوع الشمس من مغربها مع خروج دابة فانتبها  
ثم الدجال بعده ابن مريم يا جوج ماجوج لكل العلما  
خسف بمشرق كذا بمغرب مثلها جزيرة للعرب  
ثم دخان ذكره باليمن نارتسوق الناس أيضاً بعدن  
وهذه الخمسة فيها مختلف لافي التي قد سبقت فتؤلف

وأول العلامات الدجال ثم نزول عيسى عليه السلام ثم يا جوج وما جوج ثم طلوع الشمس من مغربها ثم الدابة وبعدها الدخان والخسوفات الثلاثة وآخرها النار لأنها تحشر الناس إلى محشرهم واعلم أنه ورد في بعض الروايات أن أول الآيات خروج الدجال وفي بعضها أولها طلوع الشمس من المغرب كما يأتي في حديث مسلم وفي بعضها الدابة وفي بعضها النار وطريق الجمع بينها كما قاله الحافظ ابن حجر أن الذي يرجح من مجموع الأخبار أن خروج الدجال أول الآيات العظام المؤذنة بتغيير الأحوال في الأرض فلا ينافي تقدم المهدي عليه وينتهي ذلك بموت عيسى ومن بعده الفحطاني وغيره وطلوع الشمس هو أول الآيات المؤذنة بتغيير أحوال العالم العلوي وينتهي ذلك بقيام الساعة والدابة معها فهي والشمس كشيء واحد والنار أول الآيات المؤذنة بقيام الساعة ه قال بعضهم والذي يظهر والله أعلم أن أول الآيات خروج المهدي ثم الدجال ثم نزول عيسى ثم يا جوج وما جوج ثم هدم الكعبة ثم الدخان ثم ارتفاع القرآن ثم طلوع الشمس من المغرب ويحتمل أن طلوع الشمس متقدم على رفع القرآن وخروج الدابة عقب طلوع الشمس من المغرب في يومها أو قريب منه ه والحكمة في تأخر خروج الدابة عن طلوع الشمس أن بطلوعها من المغرب يغلق باب التوبة فتخرج الدابة تميز المؤمن من الكافر تكميلاً للمقصود من إغلاق باب التوبة قاله ابن حجر ( تنبيه ) تقدم أن ظهور المهدي من علامات الساعة وهو متقدم على العلامات العشر قال في الإذاعة والأحاديث الواردة فيه على اختلاف رواياتها كثيرة جداً تبلغ حد التواتر وهي في السنن وغيرها وقد أضعج القول فيها القاضي عبد الرحمن بن خلدون في كتابه العبر وديوان المبتدا والخبر حيث قال يحتجون بأحاديث خرجها الأئمة وتكلم فيها المنكرون لذلك ولهم فيها مطاعن وربما عارضوها ببعض الأخبار فاذا وجدنا طعناً في بعض رجال السند بغفلة أو سوء حفظ ونحوها تطرق ذلك إلى صحة الحديث إلى آخر ما قاله

(١) لفظ الحديث كما في البخاري اللهم اشد دوطا تلك على مضر وابعث عليهم سنين كسني يوسف عبد الله محمد الصديق



وليس كما ينبغي فالحق أحق بالاتباع والحق عند المحدثين أن المعتبر في رواية الأحاديث أمران لا ثالث لهما الضبط والصدق لا ما اعتبره أهل الأصول من العدالة وغيرها فلا يتطرق الوهن إلى صحة الحديث بغير ذلك كيف ومثل ذلك يتطرق إلى رجال الصحيح وأحاديث المهدي عند الترمذي وأبي داود وابن ماجه والحاكم والطبراني وأبي يعلى الموصلي وأسندوها إلى جماعة من الصحابة فتعرض المنكرين لها ليس كما ينبغي والأحاديث يشد بعضها بعضاً ويتقوى أمرها بالشواهد والمتابعات وأحاديث المهدي بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف وأمره مشهور بين أهل الإسلام قال القاضي محمد بن علي الشوكاني رحمه الله في كتابه التوضيح في تواتر ما جاء في المنتظر والدجال والمسيح الأحاديث الواردة في المهدي التي أمكن الوقوف عليها نخسون حديثاً فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر وهي متواترة بلا شك بل يصدق وصف التواتر على مادونها على جميع الاصطلاحات المحررة في الأصول وأما الآثار عن الصحابة المصرحة به فكثيرة أيضاً لها حكم الرفع إذ لا مجال للاجتهاد في ذلك هـ ونقل أيضاً عن العلامة سيدي محمد السفاريني الخنيلي في كتابه لوامع الأنوار البية أنه قال قد روى أي خروج المهدي عن ذكر من الصحابة وغير من ذكر منهم بروايات متعددة وعن التابعين ومن بعدهم ما يفيد بجموعه العلم القطعي فالإيمان بخروجه واجب كما هو مقرر عند أهل العلم ومدون في عقائد أهل السنة هـ قلت قال السعد في آخر المقاصد خاتمة قد وردت الأحاديث الصحيحة في ظهور إمام من ولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً وقال في شرحها بما يلحق باب الإمامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب أخبار صحاح وإن كانت آحاداً ثم قال أما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني أجلى الجبهة أقى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يملك سبع سنين وعنه أيضاً ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأً يلجأ إليه من الظلم فيبعث الله رجلاً من أمتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من فاطمة رضي الله عنها يخلفه متى شاء ويبعثه لنصرة دينه هـ وذكر الولي الصالح سيدي عبد القادر الغاسي رضي الله عنه في عقيدته أن من علامات الساعة التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بها خروج المهدي الفاطمي من ولد فاطمة يملأ الأرض عدلاً وقال في المراصد :

وخبر المهدي أيضاً وردا ذا كثرة في نقله فاعتضدا

وسلم علينا ونحن تنذا كر فقال ماتذ كرون قالوا نذ كر الساعة قال إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات  
فد كر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج ومأجوج  
وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد

وقد ذكر صاحب كتاب الاذاعة الاحاديث التي وردت في المهدي وتكلم عليها جرحا وتعديلا  
وتعرض للرد على ابن خلدون فانظره وذكر ابن حجر الهيتمي في فتاويه الحديثية جملة منها تركنا ذلك  
لانه يؤدي إلى الاطناب وإنما ذكرنا هذه النبذة لما طرق سمعنا أن بعض من نبغ في هذا الزمان ينكر  
ظهوره ويحتج بكلام ابن خلدون مع أنه أمر جاز عقلا وشرعاً وقد أخبر الشرع به فيجب اعتقاده  
وعلى تقدير عدم صحة تلك الاحاديث وأنه لا عمل عليها فلا ضرر في اعتقاد ذلك وتسليمه لانه  
من الامور الجائزة وهو أسلم من الانكار لما مر من ان تلك الاحاديث منها الصحيح ومنها الحسن  
والله أعلم ثم إن المهدي من ذرية الحسن وقيل الحسين وقيل العباس والاول أصح قال الحافظ ابن  
حجر ويمكن الجمع بأن ولادته العظمى من الحسن أو الحسين وللآخر عليه ولادة من جهة بعض  
الامهات وكذا العباس ه واسمه محمد وأحمد والاول أشهر واسم أبيه عبدالله وكنيته أبو القاسم وأبو عبدالله  
وإنما لقب بالمهدي لانه يهدي إلى أمر خفي أو إلى جبال من الشام يخرج منها أسفارا من التوراة والانجيل يحاج  
بها اليهود والنصارى فيسلم على يده جماعة منهم ولقبه جابر لانه يجبر قلوب الامم ويقهر الجبارين ومولده بالمدينة  
وقيل يولد بالمغرب ومهاجرة بيت المقدس ومبايعته بمكة بين الرك والمقام ليلة عاشوراء وسيرته العمل بالكتاب  
والسنة ولا يقلد أحداً واختلفت الروايات في مدة مكثه في بعضها يملك خمسا أو ستا أو سبعا بالترديد  
وفي أخرى تسعة عشر سنة واشهرها وفي أخرى عشرين سنة وفي أخرى ثلاثين قال بعضهم يمكن الجمع على  
تقدير صحة الكل بأن ملكه متفاوت الظهور والقوة فيجعل الاكثر باعتبار مدة الملك منذ البيعة  
والاقل على غاية الظهور والاول وسط على الاوسط قال السعد في شرح المقاصد وزعمت الامامية من  
الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى على الناس خوفاً من الاعداء ولا استحالة في طول عمره  
كنوح ولقمان والحضر وأنكر ذلك سائر الفرق لبعده جداً إذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار  
من غير دليل وكذا اختفاؤه هذا القدر من الايام بحيث لا يذكر إلا اسمه ه بنح وما ذكره عن الامامية  
قال به جماعة من الصوفية قال الشعرائي في اليواقيت وهو من أولاد الامام الحسن العسكري ومولده ليلة  
النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وهو باق إلى زمن عيسى فيكون عمره في وقتنا هذا  
وهو سنة ثمان وخمسين وتسعمائة سبعمائة سنة وست سنين هكذا أخبرني الشيخ حسن العراقي المدفون  
فوق كوم الريش بمصر عن المهدي حين اجتمع معه وواقفه على ذلك شيخنا سيدي علي الخواص ثم  
عن الحاتمي في الفتوحات أن جده الحسين بن علي ووالده حسن العسكري بن علي النقي بالنون ابن محمد



الناس إلى محشرهم هـ والحديث الذى ساقه . رواه مسلم وأخرج الشيخان من حديث أبي هريرة لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا رآها الناس آمنوا أجمعون . فذلك حين لا ينفع نفساً

التقى بالثناء ابن على الرضا بن موسى الكاظم إلى آخر النسب والله أعلم (قوله) وأخرج الشيخان الخ لما ذكر العلامات الكبرى في حديث حذيفة بحملة أراد أن يبسط الكلام على الخمسة المتفق عليها وبدأ بطلوع الشمس من مغربها لأنها أول العلامات المؤذنة بتغيير أحوال العالم العلوى وثنى بخروج الدابة لأنها عقبها وثالث بالهالكة لأنه أول العلامات المؤذنة بتغيير أحوال الأرض واتبعه بنزول عيسى لأنه عقبه ثم بعد ذلك بأجوج ومأجوج (قوله) فذلك حين لا ينفع الخ أشار في الحديث إلى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك الآية هـ قال جس على الرسالة قد قرر غير واحد من المحققين هذه الآية على أنها من باب اللف وفيها حذف والتقدير لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها في الإيمان أن لم تكن آمنت أو كسبت فيه خيراً فتوافق الأحاديث والآيات الشاهدة بأن مجرد الإيمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين وبذلك التقدير تندفع شبهة الزمخشري وغيره حيث قالوا سوى الله بين عدم الإيمان وبين الإيمان الذى لم يقترن بالعمل الصالح في عدم الانتفاع قرر ذلك السعد في حاشيته على الكشف ونحوه للسماعى على البخارى نقلاً عن ابن الحاجب ونحوه للطبى كما ذكره العارف في حاشيته على البخارى هـ وقال أبو حيان في البحر منطوق الآية أنه إذا أتى هذا البعض لا ينفع نفساً كافرة إيمانها الذى أوقعته إذ ذاك ولا ينفع نفساً سبق إيمانها وما كسبت فيه خيراً أفلق نبي نفع الإيمان بأحد وصفين إما نبي سبق الإيمان فقط وإما سبقه مع نبي كسب الخير ومفهومه أنه ينفع الإيمان السابق وحده أو السابق ومعه الخير ومفهوم الصفة قوى فيستدل بالآية لمذهب أهل السنة من أنه لا يشترط في صحة الإيمان العمل وقال الزمخشري المعنى أن اشراط الساعة إذا جاءت ذهب أو ان التكليف عندها فلم ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها غير كاسبة خيراً في إيمانها فلم يفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي آمنت في وقتها ولم تكسب خيراً ليعلم أن قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغي أن ينفك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد وإلا فالشقاوة والهلاك هـ وهو جار على مذهبه الاعتزالي هـ أى في دخول الأعمال في مسمى الإيمان ونقل الخازن عن الضحاك أنه قال من أدرك بعض الآيات وهو على عمل صالح مع إيمانه قبل الله منه العمل الصالح بعد نزولها كما قبل منه قبل ذلك فآما من آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فآمنوا وصدقوا فانهم لا ينفعهم إيمانهم لمعاينتهم العذاب الذى اضطرهم إلى الإيمان والتوبة هـ وقد وفقت على رسالة لطيفة في شرح كلام البيضاوى في هذه الآية للقاضى عبد الله أفندى المصرى وشرحها العلامة

إيمانها لم تكن آمنت الخ وأخرج عبد بن حميد في تفسيره من حديث أبي أوفى تأتي ليلة ثلاث قدر ليل لا يعرفها إلا المتجددون يقوم أحدهم فيقرأ ثم ينام ثم يقوم فيقرأ ثم ينام ثم يقوم فيقرأ ثم ينام فعندها يموج الناس بعضهم في بعض حتى إذا صلوا الفجر وجلسوا فاذا هم بالشمس قد طلعت من مغربها فيضج الناس ضجة واحدة حتى توسطت السماء رجعت وله شواهد مرفوعة . وروى أحمد حديث لا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس العمل وفي مسلم في حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي أن أول الآيات طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى فإيتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على أثرها وأخرج الترمذي وحسنه عن أبي هريرة

سیدی أحمد بن محمد الدردیر وعليها تقريرات لبعض العلماء ثم إن حمل الآية على طلوع الشمس فقط هو المشهور وظاهر الحديث الذي عند ش وقيل المراد بالبعض في الآية أحد أمور ثلاثة روى عن ابن مسعود أنه قال التوبة معروضة على ابن آدم إن قبلها مالم تخرج إحدى ثلاث الدابة أو طلوع الشمس من مغربها أو يأت جوج وما جوج وعن أبي هريرة هي مجموع الآيات الثلاث ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها الآية طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الأرض . وفي طلوع الشمس من المغرب رد على أهل الهيئة أن الشمس وغيرها من الفلكيات لا تختلف مقتضياتها ولا تقبل التغيير قال الكرمانى وقواعدهم منقوضة وعلى تسليمها فلا امتناع من انطباق منطقة البروج على المعدل بحيث يصير المشرق مغرباً والمغرب مشرقاً (قوله) تأتي ليلة الخ روى الطبراني عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية فقال لهم عباد الله توبوا إلى الله تعالى قبل أن يأتكم بعذاب فإنكم توشكون أن ترون الشمس من قبل المغرب فإذا فعلت حبست التوبة وطوى الفعل فقال الناس هل لذلك من آية فقال أن تطول تلك الليلة قدر ثلاث ليل فيستيقظ الذين يخشون ربهم فيصلون إلى آخر الحديث بمعنى ما عند ش نقله الخازن (قوله) رجعت أى إلى مطلعها المعهود واختلف هل تفعل ذلك يوماً واحداً أو ثلاثة أيام ثم تطلع من المشرق إلى يوم القيامة (قوله) لا تزال التوبة الخ قال ابن حجر في فتح الباري الذي دلت عليه الأحاديث أن قبول التوبة مغياً بطلوع الشمس من مغربها ومفهومها أن بعد ذلك لا تقبل بل في بعض الروايات التصريح بذلك ثم ذكر أحاديث ثم قال وهذه الآثار متفقة على أن الشمس إذا طلعت من المغرب أغلق باب التوبة ولم يفتح إلى يوم القيامة . قال جس في شرح الرسالة والصحيح أن عدم قبول توبة المؤمن والكافر مختص بمن شاهد الطلوع وهو مميز أما من ولد بعده أو قبله ولم يكن مميزاً وصار مميزاً بعده فانه يقبل إيمانه وتوبته ومثل من شاهد الطلوع من بلغه ذلك عن جمع حصل له بقولهم اليقين بذلك . (قوله) وأخرج الترمذي الخ أراد أن يتكلم على خروج الدابة وهي بآثر طلوع الشمس من مغربها كما مر قبل هي الجساسة التي ورد حديثها في مسلم في



رفعه تخرج دابة الأرض ومعها عصا موسى وخاتم سليمان تحطم أنف الكفار بالعصا وتجلى وجه المؤمنين بالخاتم حتى يجتمع الناس على الخوان يعرف المؤمن من الكافر وفي التنزيل : واذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم وقرىء تكلمهم بفتح التاء وسكون الكاف وتخفيف اللام وأما على القراءة الأولى فقد بين كلامها في حديث البغوى والطيالسى والبيهقى في الشعب عن حذيفة ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدابة فقال لها ثلاث خرجات تخرج في أقصى اليمن فيفشو ذكرها بالبادية ولا يدخل ذكرها القرية يعنى مكة ثم تمكث زمانا طويلا ثم تخرج قريبا من مكة فيفشو ذكرها بالبادية ويدخل ذكرها القرية ثم ينما الناس في أعظم المساجد عند الله حرمة اذهى ترغو بين الركن والمقام تنفض عن رأسها التراب فانفض الناس عنها وثبتت عصاها المؤمنين عرفوا أنهم لن يعجزوا الله فبدأت بهم فجلت وجوههم حتى جعلتها كالكوكب الدرى وولت في الأرض لا يدركها طالب ولا ينجو منها هارب حتى ان الرجل يتعوذ منها بالصلاة فتأتيه من خلفه فتقول يا فلان لا تصل فيقبل عليها بوجهه فتسمه فيتجاوز الناس في ديارهم

حديث الدجال حيث دلت تميم الدارى عليه وقالت له إنه إلى حديثك بالاشواق قال ابن العربى فى الفتوحات وهى الآن فى جزيرة من البحر الذى بلى جهة الشمال وهى الجزيرة التى فيها الدجال وقيل غيرها التى رأى تميم انما هى الحمارة التى يركب عليها الدجال والله أعلم بغيه واختلف فى موضع خروجها قيل من مدينة قوم لوط وقيل من بعض أودية تهامة خارج مكة وقيل من مكة وهو المشهور ثم اختلف فقيل من صدع بالصفاء وقيل بالمروة وقيل من شعب أجياد واقتصر عليه الحاتمى وجمع السخاوى وغيره بين هذه الأقوال بأنها تخرج ثلاث مرات كما فى الحديث عند ش (قوله) تحطمه الخ أى تكسره قال فى المصباح حطم الشيء حطما من باب تعب فهو حطم إذا تكسره وقوله وتجلى وجه الخ أى تظهره وتحسنه وقوله على الخوان الخ هو ما يؤكل عليه وفيه ثلاث لغات كسر الخاء وهى الأكثر وضعا حكاها ابن السكيت وإخوان بهمزة مكسورة قاله فى المصباح وهو لفظ معرب ولا يقال له مائدة الا إذا كان عليه طعام قال أبو عبيدة وهى فاعلة بمعنى مفعولة كعشية راضية بمعنى مرضية وهو من البدع المكروهة لأنه من زى الأعاجم تسكبرا منهم عن الانحاء ومثل به ابن غازى فى أياته المشهورة للبدعة المكروهة (قوله) ثم ينما الناس الخ فى جس على الرسالة ينما عيسى يطوف بالناس إذ تضطرب الأرض تحتهم وتنشق الصفاميل الشعر وقيل ليلة جمع والناس يسيرون إلى منى فيخرج رأس الدابة من الصفاء كجرى الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها وبعد ما خرجت يمس رأسها السحاب ورجلاها فى الأرض ذات وبر وریش ه قال فى الفتوحات لا يعلم قلبها من دبرها من كثرة الشعر قال المحلى فى تفسيره وبخروجها ينقطع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يؤمن كافر (قوله) فتقول يا فلان الخ هذا وجه الشاهد من الحديث لكلامها وقوله وقيل تقول الخ أى بناء على أنه من كلامها وقال

ويصطحبون في أسفارهم يعرف المؤمن من الكافر فيقال للمؤمن يامؤمن وللكافر يا كافر وقيل تقول إن الناس الآية وورد أن رأسها رأس الثور وعينها عين الخنزير وأذنها أذن فيل وقرنها قرن معز وصدرها صدر أسد وخصرتها خاصرة هر وذنبا ذنب كبش وقوائمها قوائم بعير وإن رأسها تمس السحاب وقال وهب وجهها وجه إنسان وسائر خلقها كخلق الطير وأخرج الإمام أحمد عن جابر رفعه يخرج الدجال في خفقة من الدين وإدبار من العلم وله أربعون ليلة يسيحها في الأرض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها كالجمعة ثم سائر أيامه كأيامكم هذه وله حمار يركبه عرض ما بين أذنيه أربعون ذراعاً فيقول للناس أنا ربكم وهو أعور وإن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب يرد كل ماء منهل إلا المدينة ومكة حرمهما الله عليه وقامت الملائكة بأبوابهما ومعه جبال من خبز والناس في

الحاتمي ليس كلامها المنسوب إليها سوى ما نسب به الوجوه بنفخها فيرقم في جبين كل شخص ما هو عليه في علم الله تعالى من إيمان وكفر وإنما سمي الله وقعها كلاماً لأنه أفاد ما أفاده الكلام ه نقله الشعرا في (قوله) وأخرج الإمام الخ هذا إشارة إلى العلامة الثالثة عنده وهي خروج الدجال والاحاديث الواردة فيه كثيرة ذكر منها الشوكاني في التوضيح مائة حديث وهي في الصباح والسنن والمعاجم والمسانيد وقال في الاذاعة أخبار الدجال تحتل مجلدات أفردتها غير واحد بالتأليف ه ولم يرد خبره في القرآن والكلام عليه من وجوه صفته وموضع خروجه وعلامة خروجه واتباعه ومدة بقائه في الأرض وفتنته وسيره في الأرض وموته وذكرها جس على هذا الترتيب وش أدمج بعضها في بعض لاجل الاختصار مع أن حديث الإمام أحمد مشتمل على أكثرها (قوله) في خفقة أي اضطراب وهذا من علامة خروجه ومنها فتح القسطنطينية وما ورد أن قبل خروجه ثلاث سنوات شداد يأمر الله السماء في السنة الأولى أن تمسك ثلث قطرها والأرض أن تحبس ثلث نبتها وفي السنة الثانية الثلاثين وفي الثالثة أن تمسك السماء جميع قطرها والأرض جميع نبتها ويعيش الناس بالذكر (قوله) وله أربعون الخ هذه مدة مكثه في الأرض وقوله وله حمار الخ هذا من جملة صفته وقوله فيقول للناس الخ هذا من جملة فتنته وكذا ظهور الخوارق وأحياء الموتى ونحو ذلك مما يأتي في الحديث وقوله أعور هذا من جملة صفاته ففي البخاري أنه أحمر جسيم جعد الرأس أعور العين اليمنى كانتا غيبة طافية وإن بين عينيه مكتوباً كافر وفي رواية لمسلم أعور العين اليسرى وفي الاجموري أنه عظيم الخلقة طويل القامة أجعد فقط أعور العين اليمنى وعينه الأخرى ممزوجة بالدم ه (قوله) مكتوب بين عينيه كافر الخ هكذا عند غير واحد كما في بعض الأحاديث وقال الحاتمي مكتوب بين عينيه كاف فاراً فلا أدري هل المراد بهذا الهجاء كفر من الأفعال الماضية أو أراد به كفر من الأسماء الآن الألف حذفت كما حذفوا العرب في خط المصحف في مواضع مثل ألف الرحمن نقله الشعرا في (قوله) يرد كل ماء الخ هذا إشارة إلى موضع سيره (٤٥) - النشر الطيب : ثاني



جهد إلا من اتبعه ومعه نهران أنا أعلم بهما نهر يقول إنه الجنة ونهر يقول إنه النار فمن دخل الذي يسميه الجنة فهو النار ومن دخل الذي يسميه النار فهو الجنة ويبحث معه شياطين تكلم الناس ومعه فتنة عظيمة يأمر السماء فتمطر فيما يرى الناس ويقتل نفساً ثم يحبسها فيما يرى الناس فيقول أيها الناس هل يفعل مثل هذا إلا الرب فتفر الناس إلى جبل الدخان بالشام فيأتيهم فيحاصروهم فيشتد حصارهم ويجهدهم جهداً شديداً ثم ينزل عيسى فيأتي في السحر فيقول أيها الناس ما يمنعكم أن تخرجوا إلى هذا

ففي البخاري ليس من بلد إلا سيطوه الدجال إلا مكة والمدينة وفي بعض الروايات بزيادة بيت المقدس وجبل الطور فان الملائكة يطردونه عن هذه المواضع (قوله) ومعه جبال إلى قوله ثم ينزل عيسى كله من جملة فتنته أعادنا الله منها ومنها ما يأتي في حديث مسلم عن النواس بن سمران وأما موضع خروجه فروى الترمذي وحسنه أنه يخرج من خراسان وينفر الناس منه إلى الجبال كما في صحيح مسلم وأما أتباعه ففي مسلم مرفوعاً يتبعونه من يهودا صبيان سبعون ألفاً عليهم الطيالة يعني أنهم من أحبارهم وأما امرأته فيأتي أنه إذا رأى عيسى يذوب كمانذوب الملح في الماء ويأتي أيضاً أن عيسى يدركه بياب فيقتله (قوله) ثم ينزل عيسى الخ هذه العلامة الرابعة عنده من الكبرى والكلام عليه أيضاً من وجوه نزوله ووقت نزوله ومحلّه وما يجري على يديه من الملاحم وجليته وسيرته ومدته وموته وموضع دفنه أما نزوله فثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة قال تعالى وما ضرب ابن مريم مثلاً إلى قوله وأنه لعلم للساعة أي تعلم بنزوله على أن الضمير لعيسى وقيل لمحمد ﷺ وقيل للقرآن وقال تعالى وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته في أحد التأويلين قال في الجلالين أي بعيسى قبل موته أي الكتابي حين يعاين ملك الموت فلا ينفعه إيمانه أو قبل موت عيسى حين ينزل قرب الساعة وأما السنة فأحاديث كثيرة منها ما عند ش و ذكر الشوكاني منها تسعة وعشرين ما بين صحيح وحسن وضعيف منجبر بغيره ثم قال منها ما هو مذكور في أحاديث الدجال ومنها ما هو مذكور في أحاديث المهدي وتضم إلى ذلك الآثار الواردة عن الصحابة فلها حكم الرفع إذ لا مجال للاجتهاد في ذلك ثم ساقها ثم قال وجميع ما سقناه بالغ جد التواتر كما لا يخفى فتقرر أن الأحاديث الواردة في المهدي وكذلك الأحاديث الواردة في الدجال وعيسى عليه السلام متواترة وأما الاجماع فتال السفاريني في اللوامع قد اجمعت الامة على نزوله ولم يخالف فيه أحد من أهل الشريعة وإنما أنكر ذلك الفلاسفة والملاحدة ممن لا يعتد به وقد انعقد إجماع الامة على أنه ينزل ويحكم بهذه الشريعة المحمدية ولا ينزل بشريعة مستقلة وإن كانت النبوة قائمة به وفي جس على الرسالة انعقد الاجماع على أن عيسى عليه السلام متبع لهذه الشريعة ليس بصاحب شريعة مستقلة عند نزوله وفي بعض الآثار يتزوج ويولد له لتحقيق النبوة ثم يموت ويدفن في روضة النبي صلى الله عليه وسلم وقال قبل هذا وفي نزوله تكذيب لليهود في زعمهم أنهم قتلوه وصلبوه ولذلك

الكذاب الخبيث فينطلقون فاذا هم بعيسى فتقام الصلاة فيقال له تقدم يا روح الله فيقول ليتقدم إمامكم فليصل بكم فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب ينهات أي يذوب كما ينهات الملح في الماء فيقتله حتى إن الشجر والحجر ينادى يا روح الله هذا يهودى فلا يترك ممن كان يتبعه أحداً إلا قتله وفي الصحيح أحاديث بمعنى ذلك وفي التنزيل وإنه لعلم للساعة أى وإن نزول عيسى عما يعلم به قرب الساعة وقرئ لعلم بفتح العين واللام أى علامة لقربها وفي الصحيح لينزل ابن مريم حكماً عدلاً فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية وفي مسند الطيالسي حديث أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فاذا رأيتوه فاعرفوه فانه رجل مربوع إلى الحرة والياض كأن رأسه يقطر ماء ولم يصبه

يقتلهم قتلاً ذريعاً (قوله) فيأتى فى السحر الخ هذا وقت نزوله على قول وقيل لست ساعات مضين من النهار فيأتى مسجد دمشق ويقعد على المنبر ويدخل عليه المسلمون واليهود والنصارى كلهم يرجونه ويأتى مؤذن المسلمين وصاحب بوق اليهود وناقوس النصارى فيقرعون فيخرج سهم المسلمين فيؤذن ويخرج اليهود والنصارى من المسجد ويصلى بالمسلمين صلاة العصر ثم يخرج بمن معه من المسلمين في طلب الدجال فيدركه فى باب لدبييت المقدس وقيل ينزل عند صلاة العصر فيتنحى له الامام فيتقدم هو فيصلى بهم فقله الشعرانى عن الحاتمي (قوله) ليتقدم إمامكم أى الذى كان يؤمكم قبل وهو المهدي وقد اقيمت عليه هذه الصلاة أيضاً إما الصبح أو العصر والروايات مختلفة فى ذلك قال ابن زكري لوام عيسى أى فى الصلاة الأولى لا تحمل أن يكون مجدداً أو متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم فاذا صلى ما موما تعين أنه متبع (وقيل إن عيسى هو الذى يصلى هذه الصلاة أيضاً كغيرها كما مر عن الحاتمي قال السعد فى شرح المقاصد لم يرو فى حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة قال فينزل عيسى فيقول أميرهم صل لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض أمراء فما يقال عيسى يقتدى بالمهدي أو العكس لا مستدله (١) نعم هو وإن كان من أتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلاً عن النبوة فهو أفضل من الامام وقال فى شرح النسفية الأصح أن عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لأنه أفضل فاملأته أفضل (قلت هو وإن كان أفضل فتقديمه فى الصلاة الأولى لحكمة كما تقدم عن جس) (قوله) فى صلاة الصبح الخ هكذا فى بعض الروايات وفى بعضها صلاة العصر ويمكن الجمع بأن أول الخروج بعد صلاة الصبح وملاقاة الدجال بعد صلاة العصر والله أعلم (قوله) أى يذوب زاد فى حديث فلو ترك لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته (قوله) حتى إن الشجرة الخ زاد فى رواية إلا الغرقد فانه شجر اليهود قال فى قى الغرقد شجر عظيم أو هى العوسج إذا عظم واحده غرقدة (قوله) فيكسر الخ هذا بيان لبعض سيرته وفيه إبطال لزعم النصارى أنهم على دينه وأما عدم قبول الجزية فلعدم فائدتها إذ ذاك لكثرة المال فى البخارى

(١) كلا بل جاء فى أحاديث أنه يأتى بالمهدي ولا عجب فى هذا فان نبينا وهو أفضل الخلق اتم بعد الرحمن ابن عوف : عبد الله محمد الصديق.



بلل وأنه يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويفيض المال حتى يهلك الله في زمانه المال كلها غير الاسلام وحتى يهلك الله في زمانه مسيح الضلالة الأعور الكذاب وتقع الإمامة في الأرض حتى ترعى الأسد مع الأبل والنمر مع البقر والذئب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات فلا يضر بعضهم بعضاً يبقى في الأرض أربعين سنة ثم يموت ويصلى عليه المسلمون ويدفونونه وفي رواية أنه يمكث سبع سنين وهو الصواب والمراد بالأربعين في الرواية الأولى أنها مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ثلاث وثلاثون سنة (١) وفي مسلم عن النواس بن سميان أن المصطفى صلى الله عليه وسلم ذكر الدجال يومافخفض فيه ورفع حتى ظنناه في طائفة النخل يعني أطال في حديثه فرفع صوته تارة وخفض أخرى وحقق أمره حتى ظنناه واقعاً في الحال قال فلما رحنا إليه عرف ذلك فينا فقال ما شأنكم قلنا ما ذكرت قال غير الدجال أخوفني عليكم إن يخرج وأنا فيكم فآنا حبيجه وإلا فامرؤ حبيج نفسه والله خليفتي

ويضع الجزية ويفيض المال حتى لا يقبله أحد (قوله) فانه رجل الخ هذا بيان لصفته وفي البخاري وغيره أحمر أجعد عريض الصدر من آدم الرجال سبط الشعر له لمة قدرجلها مربوع الخلق سبط الشعر كأنما خرج من ديماس ه أي الحمام (قوله) يمتي في الأرض الخ هذا كلام على مدة إقامته وموته وقوله أربعين هكذا في حديث عند الطيالسي وأبي داود وقيل خمسا وأربعين سنة وقوله ثم يموت قال الحاتمي يموت هو وأصحابه بعد قتل الدجال في نفس واحدة بريح طيبة تأخذهم من تحت آباطهم فيجدون لها لذة كذاة الوستان الذي قد جهده السهر ثم يبقى بعدهم رعاع الناس فعليهم تقوم الساعة وهو مأخوذ من حديث مسلم الذي عند ش (قوله) وفي رواية الخ قال الأبي في شرح مسلم واختلف كم يلبث في الأرض فعند أبي داود أربعين سنة ابن العربي والأصح أنها سبعة أعوام ه وقوله والمراد الخ هذا كأنه جمع بين الروايتين وأصله للشيخ جس قال فيحتمل أن المراد بالأربعين مجموع ليه في الأرض قبل الرفع وبعده ه ويرد عليه ما قاله غير واحد (٢) أن الله تعالى لم يبعث نبياً إلا بعد الأربعين وهي بلوغ الأشد قبل إنه رفع وهو ابن مائة وعشرين سنة قوله وفي مسلم أي في كتاب الفتن منه في أحاديث ابن صياد وقوله فخفض الخ قال النووي هو بتشديد الفاء فيهما وقال القرطبي بتخفيف الفاء أي أكثر الكلام في شأنه فتارة يرفع ليسمع وتارة يخفض ليسترىح وقيل صغره وحقره كما قال هو أهون على الله من ذلك وتارة عظم أمره كما قال ليس بين يدي الساعة أعظم من الدجال والأول أسبق للفهم وروى بتشديد الفاء ه واقتصر ش على الأول (قوله) في طائفة النخل الخ طائفة الشيء القطعة منه والمعنى والله أعلم حتى ظنناه قريباً منا كأنه في قطعة من نخل المدينة (قوله) أخوفني الخ قال في الأكمال روينا عن الأكثر بالنون بعد الفاء وعن أبي بحر أخوفني بحذفها قال الأبي النون المذكورة هي نون الوقاية وهي خاصة بالأفعال ولما كان اسم التفضيل أشبه شيء بالأفعال لحقته النون

(١) هذا ما شاع عند العوام ويضيفون إليه أن عمر أهل الجنة أيضاً ثلاث وثلاثون سنة ولا أصل لشيء من

ذلك في كتب السنة (٢) بل هو حديث مرفوع لكنه ضعيف : عبد الله محمد الصديق .

على كل مسلم . إنه شاب قطط عينه طافية أشبه بعبد العزى ابن قطن وهو رجل من خزاعة فمن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح الكهف إنه خارج خلة بين الشام والعراق فعات يمينا وعات شمالا يا عباد

كما في رواية الأكثر وأما معنى الحديث فقد ذكر النووي عن شيخه ابن مالك في تقريره ثلاثة أوجه أظهرها أن يكون التقدير أخوف مخافتى عليكم غير الدجال لحذف المضاف إلى ياء المتكلم ومنه أخوف ما أخاف على أمتي الأئمة المضلون أى الأشياء التى تخاف أحقها أن يخاف الأئمة المضلون الثانى أن يكون أخوف من أخاف بمعنى خوف بتشديد الواو ومعناه أن الدجال أشد موجبات خوفى عليكم الثالث أن يكون من وصف المعنى بما توصف به الأعيان على وجه المبالغة كقولهم فى الشعر الفصيح شعر شاعر والتقدير غير الدجال أخوف خوفاً عليكم ثم حذف المضاف الأول ثم الثانى هـ وقال الخضرى على الألفية قد لحقت نون الوقاية شذوذاً الاسم الفاعل لشبهه بالفعل كقوله صلى الله عليه وسلم لليهود هل أتم صادقونى ولو حذف لقيل صادق واسم التفضيل لشبهه بالتعجب كقوله غير الدجال الخ أى أخوف الأمور التى أخافها والمفضل عليه محذوف أى أخوف من الدجال لعلمهم بصفته فلا يخفى عليهم تليسه بخلاف غيره قرب متستر بالصلاح أضر على الأمة من متجاهر بالفسق ( قوله ) فانا حجيجه الخ هو فعيل بمعنى فاعل أى محاجه ومبطل أمره دونكم وقوله وإلا فامرؤ الخ التذكير للتعميم أى كل امرئ من المسلمين بدليل والله خليفتى على كل مسلم وقوله قطط أى شديد جعودة الشعر وتقدم فى رواية البخارى سبط الشعر ( قوله ) عينه طافية الخ فى رواية كأنها عنبه طافئة واختلفت الروايات ففى بعضها اليمنى وفى بعضها اليسرى قال القرطبى العور ذهاب إدراك العين وهذا اختلاف يصعب الجمع فيه وتكلف القاضى فيه فقال العور لغة العيب والمعنى أن كلنا عينيه معيب أحدهما عيبها بذهاب إدراكها وهى التى وصفت بأنها ليست جحراً أى ليست حفرة ولا نائفة أى بارزة بل طافئة بالهمز أى ذهب إدراكها وعيب الأخرى من أصل الخلقة ويعد هذا التأويل أن كل واحدة وصفت فى الأحاديث بمثل ما وصفت به الأخرى هـ ( قوله ) وهو رجل الخ هذا ليس فى مسلم بل تفسير لبعض الحواشى ومات عبد العزى فى الجاهلية وقوله فليقرأ الخ أى فان الله تعالى يومئذ منه فى مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم : من حفظ عسر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال ( قوله ) خارج خلة الخ قال النووى كذا فى نسخ بلادنا بفتح الخاء المعجمة واللام وتنوين الهاء قال القاضى والمشهور فيه حلة بالمهمله وفسره الهروى بأنه ما بين البلدين ونصب الهاء يعنى غير منونة أى قبالة ذلك وسمته وفى كتاب العين الحلة موضع حزن وصخور قال وروى بعضهم حله بضم اللام وهما الضمير أى حلولة ونزوله ( قوله ) فعات قال عياض هو بالعين المهملة والثاء المثلثة فعل ماض من العيش وهو أشد الفساد والإسراع فيه وعند الجياني بكسر الثاء منونا اسم فاعل هـ وقوله فاثبتوا الخ أمر من لقيه أن



الله فائتوا قلنا وما لبثه في الأرض قال أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كما يأمكم قلنا الذي كسنة تكفيناه صلاة يوم قال لا اقتدروا له قدره قلنا وما إسراره في الأرض قال كالغيث استدبرته الريح فيأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به ويستجيبون له فيأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم أطول ما كانت ذرى وأسبغه ضروراً وأمدته خواصر ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردون فينصرف فيصبحون محلين ليس بأيديهم شيء من أموالهم ويمر بالخربة فيقول لها أخرجي كنوزك فتبعه كنوزها كيما يسب النحل أي تبيعة النحل ليعاسيها جمع يعسوب وهو رئيسها ثم يدعو شاباً فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض أي دفعة واحدة ثم يدعو فيقبل ويتهلل وجهه ويصحو فينماهم كذلك إذ بعث الله ابن مريم فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين أي حلتين واضعاً

يثبت لأن لبثه في الأرض قليل وأما من لم يلقه فليفر عنه الحديث أبي داود من سمعه فينا عنه فوالله إن الرجل ليأتيه يحسب أنه مؤمن فيتبعه (قوله) كسنة قال عياض ما بعده يدل على أنه على ظاهره وقال القرطبي يخرق الله العادة في تلك الأيام ويبطئ بالشمس عن حركتها المعتادة وتأوله بعضهم بأن الهم عنده جومه يطول به اليوم ثم يتناقض بالاعتقاد ويرده قوله في الحديث أنكفينا الخ (قوله) اقتدروا قال النووي معناه إذا مضى من طلوع الشمس مقدار ما تزول الشمس فيه صليت الظهر وهكذا إذا مضى مقدار ما يدخل فيه وقت العصر وهكذا الخ (قوله) قلنا وما إسراره قال الأبي أعلموا أن له إسراراً فسالوا عن كيفية لقولهم مالبثه والمراد بالغيث الغيم إطلاقاً للسبب على المسبب أي يسرع في الأرض إسرار الغيم إذا استدبرته الريح (قوله) فتروح أي ترجع آخر النهار والسارحة الماشية والذرى أعالي الأسنة وهو جمع ذروة بضم الذال وكسرها وقوله وأسبغه أي أطوله لكثرة اللبن وقوله وأمدته أي لكثرة امتلائها بالشبع (قوله) محلين المحل الجذب وهو انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلا وأحل القوم أصابهم المحل فهم محلين من المختار والمصباح وقد فسره في الحديث بقوله ليس بأيديهم الخ (قوله) وهو رئيسها هذا معناه في اللغة وهو أمير النحل والمراد هنا الجماعة لا الأمير فقط قال القرطبي ووجه التشبيه أن الدجال تتبعه الكنوز كما تتبع النحل اليعسوب إذا طار (قوله) ثم يدعو رجلاً الخ قال أبو إسحاق ابن سفيان راوى كتاب مسلم عنه يقال إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام وكذا قال معمر في جامعه وهو نص في حياته قاله الأبي وقيل رجل من أصحاب أهل الكهف لأنه ورد أنهم يكونون من أصحاب المهدي وقيل من أهل المدينة وقوله جزلتين بفتح الجيم على المشهور وحكى كسرها أي قطعتين وقوله رمية الغرض قيل يجعل الجزلتين قدر رمية الغرض ويؤيده قوله في حديث آخر يمشي الدجال بين الجزلتين وقيل المراد سرعة نفوذ السيف فيه وهذا مرافق لقول ش أي دفعة واحدة وقوله ويصحو الخ الذي في النسخ المطبوعة من مسلم في هذا الحديث ويضحك وهو تفسير لقوله

كفيه على أجنحة ملكين إذا طأطأ رأسه قطر وإذا رفعه تحذر منه جنان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجذ ربح نفسه إلا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتى يدركه يباب لد فيقتله ثم يأتي عيسى قوماً عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة فينماهم كذلك أوحى الله إلى عيسى عليه السلام إني قد أخرجت عباداً لي لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور فيبعث الله

ويتهلل وجهه (قوله) عند المنارة بفتح الميم ودمشق بكسر الدال وفتح الميم على المشهور وحكي صاحب المطالع كسر الميم وهذا الحديث مما يدل على فضائل دمشق وقوله مهرودتين أي لا بس حلتين أوشتين مهرودتين أي مصبوغتين بورس أو زعفران وقوله طأطأ رأسه أي خفضه سال منه ماء يعني العرق كالجمان بضم الجيم وفتح الميم مخففة وهي حبات من الفضة تقطع على هيئة اللؤلؤ شبه عرقه بالجمان في صفتها حسنة (قوله) فلا يحل بكسر الحاء أي لا يمكن وقال عياض معناه عندي لا يحق ولا يجب ورواه بعضهم بضم الحاء وليس بشيء ونفسه بفتح الفاء وفي رواية يجذ نفس ريحه وله وجه ولعله ابن وقوله ينتهي الخ يعني أن الله تعالى قوى نفس عيسى حتى يصل إلى إدراك بصره والمراد أن الكفار لا يقربونه وإنما يهلكون عند رؤيته ووصول نفسه اليهم وتقدم أن الدجال إذا رآه يذوب (قوله) يباب لد هو بضم اللام وتشديد الدال قال النووي بلد قريب من بيت المقدس وقيل اسم موضع وقيل جبل وفي كتاب بنى إسرائيل أنه يقتل بجبل الزيتون (قوله) فيمسح الخ هو على ظاهره للتبرك والاشارة إلى ذهاب منازلهم من الخوف وقوله أوحى الله هذا صريح في أنه يوحى إليه بعد نزوله ولا مانع من ذلك وتقدم أن وصف النبوة لا زال قائماً به (قوله) عباداً لي أي ياجوج وماجوج وخروجهم من الخس المتفق عليها ودليله من الكتاب قوله تعالى حتى إذا فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل طبع ينسلون وقال تعالى : يا ذا القرنين إن ياجوج وماجوج مفسدون في الأرض ومن السنة أحاديث كثيرة منها هذا الحديث والحديث المتقدم عند ش لا تقوم الساعة حتى تكون عشر آيات فذكر منها ياجوج وماجوج وروى الثعلبي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ياجوج وماجوج يحفرون السد كل يوم حتى إذا رأوا شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتحفرونه غداً فيعيد الله أشد ما كان حتى إذا بلغت مدتهم حفروا كذلك فيقول الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غداً إن شاء الله تعالى فيعودون إليه وهو على هيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون فيشربون المياه ويتحصن الناس في حصونهم فيرمون سهامهم إلى السماء فترجع ملطخة بالدم فيقولون قهرنا من في الأرض وعلونا من في السماء (١) ه والكلام عليهم من وجوه لفظها ما أخذ من أجيح النار وهو ضرؤوها وشارارها شهبوا بها لشدة قوتهم وكثرتهم قال ابن عباس هم عشرة أجزاء ما بقي بنى آدم جزء واحد وروى أي حذيفة مرفوعاً إن ياجوج أمة وماجوج أمة وكل أمة أربعة آلاف أمة لا يموت أحدهم حتى ينظر إلى ألف من صلبه كلهم قد حمل

(١) ورواه أحمد والترمذي وابن ماجه وإسناده جيد غير أن رفعه لا يصح ولعل أبا هريرة سمعه من كعب الخبر وحدث به فرفعه بعض الرواة خطأ انظر بن كثير : عبد الله بمحمد الصديق



ياجوج وماجوج من كل حدب ينسلون فيمر أوائهم ببحيرة طبرية فيشربون مافيها ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذه مرة ماء ويحصرون عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لا حدهم خيراً من مائة دينار لا حدهم اليوم فيرغبون فيرسل الله عليهم النغف أى الدود فى رقابهم فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبطون إلى الأرض فلا يجدون موضع شبر إلا ملأه زهمهم وتنتهم فيرغبون

السلاح وأما نسبهم فالأكثر أنهم من أولاد يافث بن نوح بل حكى ابن عبد البر الاجماع عليه وفى نواذر الأصول للترمذى عن سعيد بن المسيب قال واد نوح ثلاثة سام وحام ويافث فولد سام العرب وفارس والروم وفى هؤلاء خير وولد حام السودان والبربر والقبط وولد يافث الترك والصقالبة وياجوج وماجوج أراه قال وليس فى هؤلاء خير ه وفى هذا قال بعضهم :

عرب وفارس وروم فاعلمن أولاد سام فيهم الكثير زكن  
والقبط والبربر والسودان أولاد حام دونك البيان  
ياجوج والترك مع الصقالبة ليافث لا خير فيهم قاطبة

يحكى أنه لما حضر نوحا الوفاة دعا ابنه ساما وهو بكره فرصاه وقسم بينه وبين أخويه الأرض فجعل لسام وسط الأرض الحرم وما حوله واليمن إلى حضرموت وعمان إلى البحرين وإلى عالج وجعل لأخويه أطراف الأرض وما جعله لسام كان أخصب وأحسن ه وقيل هما من الديلم وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجبل والديلم وما يقال أنهما من احتلام وقع لآدم على الأرض فباطل كما مر وأما صفتهم فهم أصناف ثلاثة صنف مثل الأرض شجر بالشام طوله عشرون ومائة وصنف طوله وعرضه سواء عشرون ومائة ذراع وهؤلاء لا يقوم لهم جبل ولا حديد لقوتهم وصنف يفترش إحدى أذنيه ويلتحف بالأخرى ولا يمرون بفيل ولا وحش إلا أكلوه مقدمتهم بالشام وساقنتهم بخمرسان يشربون أنهار المشرق وبحيرة طبرية وعن على كرم الله وجهه منهم من طوله شبر ومنهم من هو مفرط فى الطول ه نقله الخازن قلت وفيه زيادة صنف رابع إلا أن يقال من كالشبر هو الذى يلتحف الخ ولم يأت فى مدة مكثهم فى الأرض وقدر أعمارهم شيء بل ظاهر الأحاديث أنهم بمجرد توسطهم فى الأرض وقربهم من بيت المقدس يقتلهم الله بالنغف قوله لا يدان أى لا قدرة ومنه قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد أى عن قدرة عليهم على أحد التأويلات وقال الشاعر :

وحملت زفرات الضحى فاطقتها ومالى بزفرات العشى يدان

أى قدرة قال الأبي وعبر أى فى الحديث باليد لأن الدفاع لا يكون إلا بها وثبتت مبالغة كان يديه معدومتان للعجز عن دفعهم ه وقوله لا حدهم كذا فى نسخ ش المطبوعة والذى فى نسخ مسلم المطبوعة لا حد بقتالهم ( قوله ) فخرز الخ أى ضمهم اليه واجعله لهم حرزاً وقوله من كل حدب

إلى الله فيرسل طيراً كأنه عناق البخت تطرحهم حيث شاء الله ثم يرسل مطراً ألا يكن منه شيء فيغسل الأرض يتركها كالزلفة ثم يقال للأرض أنتى ثم تركت وردى بركتك فيوشك تأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها أى قشرها ويبارك فى الرسل أى اللبن حتى تكفى لقحة الابل الفآم من الناس ولقحة البقر القبيلة ولقحة الغنم الفخذ فينبأهم كذلك إذ بعث الله ريحاً طيبة تأخذهم تحت آباطهم

الخ الحذب ما ارتفع من الأرض والنسل الاسراع أى يمشون مسرعين وقوله النغف بفتح النون والغين المعجمة دود يكون فى الابل والغنم وقوله فرسى بفتح الفاء مقصور واحد فريس كقتيل وقتل والبخت الابل الحراسانية مخدومة مائلة إلى القصر لها سنامان (قوله) لا يكن الخ بكسر الكاف أى لا يمنع منه شيء وفى رواية لا يكن منه بيت مدر ولا وبر (قوله) كالزلفة روى بفتح الزاى واللام وبالقاف والفاء وروى بسكون اللام فيما قال النوى وفى كلمة الفاء ضم الزاى وسكون اللام قال عياض واختلف فى معناه فعن ابن عباس وثعلب وآخرين معناه كالمرآة فى صفائها ونظافتها وقيل معناه كهصان الماء يستنقع الماء فيها كما يستنقع فى المصانع التى يجتمع فيها الماء وقيل كالصفحة وقيل كالروضة (قوله) فيوشك الخ هذا رواية أبى سعيد وروى الجماعة فيومئذ تأكل الخ والعصابة الجماعة وقحف الرمانة مقر قشرها وهو فى الأصل أعلى الجمجمة وهو المحتوى على الدماغ استعير لقشر الرمانة واللحمة بكسر اللام وفتحها التى تحلب من الابل واستعملت هنا فى البقر والغنم والرسل بكسر الراء اللين والفآم الجماعة وهو بكسر الفاء بعدها ياء وبعضهم لا يميز فيه إلا الهمز وبعضهم ينكر فيه الهمز والفخذ دون القبيلة وفوق البطن قال الزبير بن بكار العرب ست طبقات شعب وقبيلة وعمارة وبطن وفخذ وفصيلة فالشعب يجمع القبيلة وهى تجمع العمارة والعمارة تجمع البطن وهو يجمع الفخذ والفخذ يجمع الفصيلة قال ابن فارس فخذ النسب بسكون الخاء لا غير والفخذ بمعنى الجازحة بالسكون والكسر (قوله) إذ بعث الله ريحاً الخ هذا من أشراط الساعة أيضاً متأخرة عن العلامات الكبرى قال جس فى شرح الرسالة ثم بعد هذه الأشرط يرسل الله ريحاً تقبض روح كل مؤمن ومؤمنة فلا يبقى على وجه الأرض مؤمن ثم ينفخ فى الصور فتزهر أرواح الأحياء ويغشى على أرواح الأموات ثم ينفخ فيه بعد أربعين سنة كما ورد فتشبهك الأرواح بالأجساد وقيل ان النفخات ثلاث نفخة الفزع والفنا والبعث والصحيح أن نفخة الفزع هى نفخة الفناء بخ قوله شرار الناس وهم الكفار بدليل ما قبله وقوله يتهارجون أى يجماع الرجال النساء بالطرقات وبحضرة الناس كما تفعله الخمر والهرج بسكون الراء الجماع يقال هرج الرجل زوجته وطئها يهرجها بالحركات الثلاث والجر بضمين جمع حمار وهذا آخر حديث النواس بن سميان بفتح السين وكمرها وقد اشتمل على ثلاث علامات من الكبرى الدجال ونزول عيسى وأجوج ومأجوج وبعض ما يتعلق بها وعلامة رابعة ليست من العشر المذكورة (٤٦ - النشر الطيب : ثانى)



فتقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون كالحرف عليهم تقوم الساعة وفي الشعب الليهقي عن ابن مسعود قال اقرءوا القرآن قبل أن يرفع فانه لا تقوم الساعة حتى يرفع قيل هذه المصاحف ترفع فكيف بما في صدور الناس قال يعدى عليهم ليلا فيرفع من صدورهم فيصبحون يقولون إنا كنا نعلم شيئا ثم يقعون في الشعر القرطبي وهذا إنما يكون بعد موت عيسى وبعد هدم الحبشة الكعبة والبعث لغة

قبل وهي الريح الطيبة ( تنبيه ) لم يذكر ش في التفصيل آخر العلامات العشر المتقدمة في حديث حذيفة بن أسيد وهي نار تخرج من اليمن تسوق الناس إلى محشرهم تقبل معهم حيث قالوا وتبيت معهم حيث باتوا وتصبح وتمسى كذلك ويؤخذ منه ملازمة النار لهم إلى أن يصلوا إلى مكان المحشر وهو أرض الشام وذلك قبل القيامة عن ابن عمر رضي الله عنه ستخرج نار من حضرموت قبل يوم القيامة تحشر الناس قالوا يا رسول الله فما تأمرنا قال عليكم بالشام أخرجه الامام أحمد والترمذي وقال حسن صحيح وقال ابن حجر في الفتح ابتداء خروجها من عدن ثم تنتشر في الأرض وتندور الدنيا كلها في ثمانية أيام أي تنتشر في هذه الأيام ثم تسير على سير الناس بعد ذلك كما يؤخذ من قوله ﷺ تقبل معهم الخ وهذا الحشر هو آخر أشرط الساعة كما عند مسلم ولا يعارضه أول أشرط الساعة نار الخ لأن تأخرها باعتبار ما ذكر معها وأوليتها باعتبار أنها أول الآيات التي لاشيء بعدها من أمور الدنيا أصلا بل يقع بعدها النفخ في الصور بخلاف ما ذكر بعدها فانه يبقى بعد كل آية منها أشياء من أمور الدنيا (قوله) وفي الشعب أي شعب الايمان وأشار ش بهذا إلى علامة من العلامة الصغرى وهي رفع القرآن ومنها أن يرفع العلم ويظهر الجهل ويفشو الزنى وشرب الخمر ويذهب الرجال ويبقى النساء حتى يكون الخمسين امرأة قيم واحد ذكره مسلم في أشرط الساعة قال النووي قد بين في الحديث كيفية رفع العلم أنه يقبض العلماء لا بمحوه من الصدور يعني كالقرآن فيموت العلماء ويتعاطى الجهال مناصب العلماء في الفتوى والتعليم وينتشر الجهل وقد ظهر وخصوصا في هذا الزمان إذ ولي الفتوى والتدريس كثير من الجهال والصبيان غير أنه ورد في حديث أبي الدرداء عند الترمذي ما ظاهره أن الذي يرفع العلم ولا تباعد بينهما لأنه إذا ذهب العلم بموت العلماء خلفهم الجهال فأفتوا بالجهل فعمل به فيذهب العلم والعمل وهو قوله قد بين في الحديث يعني المذكور عند مسلم وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (قوله) وبعد هدم الحبشة الكعبة الخ هذا أيضا من أشرط الساعة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في مسلم وغيره يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة والسويقتين تصغير ساقين صغرها لرقتهما وهي صفة ساق السودان غالبا وورد أنهم ينقلون حجرها إلى البحر الا الحجر الأسود فترفعه الملائكة إلى جبل أبي قبيس وأما قوله تعالى جرما

آمنا فعناه إلى قرب قيام الساعة (قوله) والبعث لغة النخ لما تكلم على أشرط الساعة تكلم على البعث الذى عند ظم والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما عند ش ومنها قوله تعالى : ونفخ في الصور فاذا هم من الآجداث إلى ربهم ينسلون وقوله تعالى : قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم وقال تعالى : أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا أى باطلا لا تحشرون للثواب والعقاب وأنكم إلينا لا ترجعون وقال تعالى : ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد أى ملك يسوقها للمحشر وشهيد يشهد عليها بعملها وهو الأيدى والأرجل وغيرها وقال تعالى واستمع يوم ينادى المنادى الآية المنادى هو اسرافيل والمكان القريب هو صخرة بيت المقدس أقرب موضع من الأرض إلى السماء يقول أيتها العظام البالية والأوصال المنقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة ان الله يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء وقد استدلى فى القرآن على البعث ردا على من أنكره بأدلة وترجع إلى أمور أربعة قياس الاعادة على الابتداء نحو قوله تعالى كما بدأكم تعودون . يا أيها الناس ان كنتم فى ريب من البعث الآية وعلى خلق السموات والأرض بطريق الأولى نحو قوله تعالى أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وعلى إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات نحو قوله تعالى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون وعلى اخراج النار من الشجر الأخضر كما فى قوله تعالى (١) أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نقطة إلى توقدون . وأما السنة فاحاديث كثيرة يكفى منها ما عند ش وأما الاجماع فقال فى شرح الكبرى أجمع المليون (٢) على أن الله يحيى الأبدان بعد موتها والدليل عليه أن الاعادة اما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد اعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديدها وكلاهما ممكن . وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق ه وقال البكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب أما الجواز العقلى فهو ضرورى عند جميع العقلاء ان كانت الاعادة بعد التفريق وان كانت بعد الاعدام فعليه اتفاق أهل السنة والجماعة وأكثر العقلاء من غيرهم وأما الوقوع فهو معلوم من الدين بالضرورة وقد صرح بذلك فى القرآن فى مواضع لا تعد وفى أحاديث لا تحصى ه وقال الجلال الدوانى اعلم أن المعاد الجسماني مما يجب اعتقاده ويكفر منكره وأما المعاد الروحاني أى

(١) وسبب نزولها أن العاصي بن وائل أو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أخذ عظما رميا فقتله وقال للنبي ﷺ أترى يحيى الله هذا بعد ما بلى ورم فقال له النبي ﷺ ويدخلك النار ه مؤلف (٢) أى المنسوبون إلى الملل أى الشرائع ه مؤلف .



التحريك والانهاض . وشرعاً إحياء الموتى للجزاء قال تعالى ان الساعة لآتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وفي البخارى عن ابن عباس في قوله تعالى فاذا نقر في النافور قال هو الصور والرافضة النفخة الاولى والرافضة الثانية وأخرج الترمذى عن أبى سعيد مرفوعاً كيف أنعم وقد التقم صاحب القرن القرن وحنى جبهته واضعاً سمعه ينتظر أن يؤمر فينفخ الحديث وأخرج الشيخان ومالك وأبو داود

التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكروه ولا منع عقلياً ولا شرعياً من إثباته قال الامام الرازى فى بعض تصانيفه أما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبه وسعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات والجمع بين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لأن الانسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى هذه اللذات الجسمانية لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية وإنما تعذر الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقه بالموت واستمدت من عالم القدس قويت فاذا أعيدت إلى الأبدان كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ولا شك أن هذه الحالة هى غاية السعادة وانظر شبهة المنكرين للبعث والرد عليهم فى شرح المقاصد وشرح الكبرى إن شئت (قوله) وشرعاً إحياء النخ ظاهره أنه شرعى فقط وليس كذلك بل لغوى أيضاً قال فى المختار بعثه أرسله فانبعث وبعثه من منامه أهبه وأيقظه وبعث الموتى نشرهم وباب الثلاثة قطع هـ وذكر له فى قمعان من جملة النشر ثم إن هذا الإحياء كما يقال له بعث يقال له النشر كما يؤخذ من كلام ق والمختار وبه عبر بعضهم وأما الحشر فهو عبارة عن سوقهم إلى الموقف جميعاً بعد إحيائهم وهو أحد أنواع الحشر من حيث هو الثانى صرف الناس من الموقف إلى الجنة أو النار وهذان النوعان فى الآخرة الثالث إخراج اليهود من جزيرة العرب إلى الشام المذكور فى قوله تعالى : هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر الرابع سوق النار التى تخرج من اليمن للكفار وغيرهم كما مر وهذان النوعان فى الدنيا فأنا نوع الحشر أربعة وجعلها الخاتمة كثيرة جداً وعد منها حشر النريوم الست بربكم انظر اليواقيت للشعرانى قوله إحياء الله الموتى أى وإخراجهم من قبورهم وهذا صادق بالقولين الآتين هل هو عن عدم محض أو تفريق أجزاء (قوله) قال تعالى : إن الساعة الخ صدر الآية يدل على قيام الساعة وعجزها يدل على البعث وتقدمت الأدلة على ذلك وقد أمر الله تعالى نبيه أن يقسم للكفار على البعث والحساب بوله تعالى : قل بلى وربى لتبعثن الآية وهو من أقوى الأدلة على ذلك (قوله) والرافضة أى فى قوله تعالى يوم ترجف الرافضة الرجف شدة الحركة أى يوم يتزلزل ويتحرك لهذا النفخة كل شىء ويموت منها جميع الخلق تتبعها الرافضة أى النفخة الثانية لأنها تردف الأولى فالأولى تميم الخلق والثانية تحييه (قوله) كيف أنعم أى التنعيم الذى يكون معه نسيان الآخرة والاعتباط بذلك والقرن الصور وصاحبه إسرافيل قوله آيت إنما قال ذلك

والنسائي عن أبي هريرة يرفعه ما بين الفختين أربعون قيل أربعون يوماً قال أبو هريرة أبيت قيل شهر أقال أبيت قيل سنة قال أبيت ثم ينزل من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل وليس شيء من الإنسان إلا يلي الأعظم واحد وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وعجب الذنب عظم مستدير في أصل العجز والمبعوث عين هذا البدن لا مثله إجماعاً كما في الكبرى وحكى ابن عطية عن بعض الأصوليين أنه يجوز كون البعث لغير هذه الأجساد قال وهذا عندي خلاف لظاهر كتاب الله ولو كانت غير هاف كيف كانت تشهد الجلود والأيدي والأرجل هـ وأما قوله تعالى جلوداً غيرها فقيل الغيرية باعتبار الزمان وتناول بعضهم ما نقله ابن عطية عن بعض الأصوليين بأن مراده القدر الزائد على البدن المفارق للدنيا لأنه ورد أن الكافر يكون ضره في الناكبيل أحد وأن المؤمن يدخل الجنة على طول آدم ستون ذراعاً وهذا أيضاً هو المراد بما يعزى لحجة الإسلام وعز الدين وفي إعادة الأعراض باعيانها قولان صحيحهما نعم وحكى عليه الاتفاق وفي إعادة

لأنه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيرها أو سمعه ونسبه قال النووي وقد جاءت مفسرة من غير روايته بأنها أربعون سنة وبه جزم الخازن والنسفي في الآية المتقدمة (قوله) وهو عجب الخ بفتح العين وسكون الجيم مضاف إلى الذنب بفتح المعجمة والنون ويقال فيه عجم بالميم قال في المصباح العجم وزان فلس من كل دابة ما ضمت عليه الورك من أصل الذنب وهو العصص وفيه أيضاً العجم أصل الذنب وهو العصص لغة في العجب هـ وقوله في أصل العجز بضم الجيم أي المؤخر وهو آخر السلسل كمرکز الذنب من غير الآدمي (قوله) كما في الكبرى الخ ونصها فوجب الإيمان به أي بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عن الله تعالى جملة وتفصيلاً كالخشر والنشر لعين هذا البدن لا مثله إجماعاً وفي كونه عن تفريق أجزاء أو عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع أما الجواز العقلي فهما باتفاق هـ (قوله) وحكى ابن عطية أي في قوله تعالى : قد علمنا ما تنقص الأرض منهم ونصه حفظ ما تنقص الأرض منهم إنما هو ليعود بعينه يوم القيامة وهذا هو الحق وذهب بعض الأصوليين إلى أن الأجسام المبعوثة يجوز أن تكون غير هذه وهذا عندي خلاف لظاهر الكتاب ولو كانت غيرها إلى آخر ما عند ش (قوله) وتناول بعضهم الخ هو أبو زيد الفاسي وهذا أيضاً من تمام كلامه قال وكذا ما نقل عن حجة الإسلام وعز الدين من أن المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه قائماً يعنيان هذا وإن الزائد هو المثل وأما الأصل فهو عينه باتفاق ليكون هو المثاب والمعذب على أن الغزالي قد ذكر في الاقتصاد أن ما ذكره في كتاب التهافت مما يقتضى ذلك إنما هو على طريق الإلزام للفلاسفة لأنه يوافق ما يعتقده لأن ذلك الكتاب مصنف لا بطلان مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق هـ يخ ونقل كلام الغزالي في الاقتصاد عند قول سي وأما محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ (قوله) وفي إعادة الأعراض الخ لما اختلف القائلون بإعادة الجسم في إعادة العرض الذي كان قائماً به في الدنيا أشار إلى



عين الوقت قولان واعتراض القول بإعادته بأنه لا يبقى للغيرية في آية بدلناهم جلوداً غيرها محل لأن

ذلك وقوله قولان هذه هي الطريقة الثانية تحكى الخلاف اقتصر عليها ش تبعاً للفقاني في جوهرته حيث قال :

وفي إعادة العرض قولان ورجحت إعادة الأعيان

وأما الطريقة الأولى فتحكى الاتفاق على الإعادة بأعيانها قال في الكبرى وفي إعادة الأعراض بأعيانها طريقتان الأولى تعاد بأعيانها اتفاقاً الثانية قولان . والصحيح منهما إعادتها بأعيانها وقوله صحيحهما نعم أى لأنه قول الأول أكثر بل الطريقة الأولى تحكى عليه الاتفاق ومال إليه الأشعري ولا فرق في ذلك بين العرض الذى يطول بقاءه كالبياض وبين غيره كالصوت ولا بين ما هو مقدور للبشر كالضرب وبين غيره كالعلم ولا يلزم أن تكون إعادته بالتأبس به كما كان في الدنيا بل ما كان من الأعراض الملازمة للذات من بياض وطول ونحوها فانه يعاد متعلقاً بها وما كان من غير ذلك كضرب وكفر ومعصية وطاعة فانه يعاد مصوراً بصورة قبيحة أو حسنة هذا هو الظاهر والتفويض أسلم وأحسن فان قيل يلزم على ذلك اجتماع المتنافيين كالطول والقصر ونحوها أجيب بأن إعادة العرض ليست دفعية بل على التدرج كما كانت في الدنيا لكن يمر عليه جميع الأعراض كلمح البصر وربك على كل شيء قدير والقول الثانى من الطريقة الثانية امتناع إعادته مطلقاً فيوجد الجسم بعرض آخر فانه لا ينفك عقلاً عن عرض وإليه ذهب أهل السنة . ويجوز على الجوهرية وهو ملخص ما في عبد السلام ومحسبه الأمير وقال الشيخ عlish على الكبرى محل الخلاف الأعراض التى تبقى زمانين بذاتها أو يخلق الله أمثالها وهى التى لا يتحقق الجوهر بدونها كالألوان وأما الأعراض التى لا تبقى كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا تعاد اتفاقاً وهو خلاف ما مر عن البيجورى من التعميم فى الأعراض . والعرض عند المتكلمين ما يتحيز تابعاً فى تحيزه لغيره وهذا التعريف أحسن من قولهم ما لا يقوم بذاته بل بغيره لشمول هذا الثانى لصفات البارى وليست عرضاً (قوله) وفى إعادة الوقت الخ الأرجح أنه تعاد جميع الأزمنة التى مرت على الجسم فى الدنيا لتشهد عليه بما وقع فيها من الطاعة والمعصية والقول الثانى امتناع إعادته لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال وأجيب بما مر أنها على التدرج كما كانت فى الدنيا (قوله) واعتراض القول الخ المعارض هو أبو بكر بن العربى فى سراج المريدين قال الذى عند أهل السنة أن الأجسام الدنيوية تعاد بأعيانها وأعراضها بلا خلاف قال بعضهم وبأوقاتها فيعاد الوقت كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز فى حكم الله تعالى وقدرته لكن لم يرد بإعادة الوقت خبر وقد قال تعالى فى كتابه ما دل على أن الوقت لا يعاد : كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعنى غيرها فى الوقت وإلا فالجلود الأوائل بأعيانها هى التى نضجت يعاد ابتداء

غيرية الذات والاعراض متفية وفي كون البعث عن تفريق الأجزاء أو عدم محض تردد باعتبار الدليل الشرعي أما الجواز العقلي فاتفق ويستثنى من هذا الخلاف عجب الذنب ومن عين النص أن الأرض

تأليفها إذا تفرقت وأعيانها إذا عدت هـ بخ نقله في شرح الكبرى وأشار له في إضاءة الدجنة في الآيات عند ش (قوله) متفية أما انتفاء غيرية الذات فبالاجماع كما مر وأما انتفاء غيرية الاعراض فعلى الصحيح أو اتفاقاً كما مر أيضاً وأجيب عن احتجاج ابن العربي بالآية بأن المراد غير نضجه أى يذهب ما طرأ عليها من النضج وتعاد لحالها الأول روى أنها تبدل في الساعة مائة مرة أو غيرية باعتبار الزيادة على الأصل لما ورد أن غلظ جلد الكافر في النار اثنان وأربعون ذراعاً (قوله) عن تفريق أجزاء أى فيعاد الجسم بأجزائه الأصلية الباقية من أول العمر فلا ترد شبهة منكري المعاد الجسماني بأنه لو أكل إنسان إنساناً وصار غذاء له ومن أجزائه فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول وعلى كل لا يكون أحدهما معاداً بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها من أحدهما دون الآخر ولا سبيل إلى جعلها من كل منهما وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً يلزم عليه تنعيم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة والجواب أن الإعادة للأجزاء الأصلية لا للحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة فإن قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء الغذائية نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا المحذور إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه فإن الله تعالى قادر على أن يحفظها من أن تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن أن تصير جزءاً أصلياً (قوله) أو عن عدم الخ أى يصير الجسم معدوماً بالكلية إلا عجب الذنب ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولاً قال تعالى : كما بدأكم تعودون قال الغزالي في الاقتصاد فإن قيل بم يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجوده وإلى ما لم يسبق له وجوده كما أن المعدوم في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجوده وإلى ما لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله تعالى لا سبيل إلى إنكاره فعنى الإعادة أن يبدل بالوجود العدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم ولم يسبق له الوجود فهذا معنى الإعادة ومهما قدر الجسم باقياً ورد الآخر إلى تجريد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الإعادة وتميز المعاد من المثل هـ بخ والحق التوقف كما قاله في المواقف وأقره شارحه وكذا السعد لأنه لا قاطع سمى على تعيين أحدهما وكذا بقية أمور الآخرة فيجب الإيمان بما ورد ويفوض كيفيتها إلى الله تعالى وقوله محض أى خالص عن شائبة الوجود لجزء ما غير عجب الذنب ودفع به أن المراد بالعدم عند القائلين به العرفي الصادق بوجود جزء من الأجزاء وقيد أيضاً التفريق على القول به بكونه محضاً لدفع توهم أن المراد به التفريق العرفي الصادق



لأنه قال في إضاءة الدجنة .

وكل ما جاء من الأخبار عن أحمد المخصوص بالا كبار  
فذاك حق كائن لا يمتري فيه وما كان حديثاً يفترى  
مثل السؤال وعذاب القبر والبعث للأبدان يوم الحشر  
بعينها لامثالها إجماعاً والاختلاف بعد هذا شاعاً  
هل ذاك عن تفريق تلك الأجزاء أو عدم محض إليها يعزى

باتصال بعض الأجزاء ( قوله ) عجب الذنب تقدم الحديث الدال على ذلك وفي مسلم كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب هـ وصحح المزني أنه ينعدم تمسكاً بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان وواقفه ابن قتيبة وقال إنه آخر ما يبلى من الميت وحمل عليه الحديث وقيل معنى الحديث أنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كموت ملك الموت بلاملك وكلاهما خلاف الظاهر واختلاف هل بقاؤه تعبداً أو معقول المعنى وظاهر قوله في الحديث ومنه يركب أنه معقول المعنى لأنه نبه على علة بقائه وإنه كالزريعة للإنسان وقد أوضح هذا المعنى سيدي عبد العزيز الدباغ كما في الأبريز أثناء كلامه على سبب الزلزال والخسف قال ولا تزال الرياح تعمد نحو الأرض وتقصد خرابها حتى تصير الأرض في يد الرياح كالغربال في يد الذي يصير به زرعاً من غيره والمصير في الأرض هو عجب الذنب فيجمع الله تعالى من كل مكان وينزل عليه من السماء فينمو شيئاً فشيئاً كالبطيخ ونحوه فإذا تم نموه انفتح عن بني آدم كما تنفتح البيضة عن الطير والسرة يومئذ من جهة ظهره ثم يأمر الله الأرواح بالدخول في الأشباح فإذا دخلت فيها استقلت قائمة فتقطع السرة التي كانت متصلة بعجب الذنب هـ بنح ( قوله ) قال في إضاءة الدجنة أي في فصل السمعيات وقوله بالا كبار بكسر الهمزة أي التعظيم والتفضيل وقوله لا يمتري بفتح الراء أي لا يشك فيه وقوله لكن هذا أي الاختلاف في الإعادة هل هي عن عدم محض الخ باعتبار الوارد في ذلك وأما الجواز العقلي باتفاق كما مر وقوله وبعضهم الخ هو ابن العربي كما مر وقوله من ذلك الحصر أي المتقدم في قوله فليس إلا الغير بالآزمان الذي يستفاد من قوله تعالى جلوداً غيرها وهذا الحصر هو باب السبر والتقسيم المذكور عند الأصوليين وهو حصر الأوصاف الموجودة وإبطال ما لا يصلح منها للتعليل فيتعين الباقي كأن تقول هنا الغيرية المذكورة في الآية محصورة في ثلاثة أقسام غيرية الأبدان أو الأعراض أو الآزمان أما الأول فلا يصح حمل الآية عليه لأنه يخالف للإجماع على أن المبعوث عين الأبدان ولقوله تعالى يوم تشهد عليهم الآية وأما الثاني فمخالف للقول الصحيح بإعادة الأعراض بأعيانها فلم يبق إلا غيرية الآزمان وهو المطلوب وأجيب باختيار الثاني والمراد عرض خاص متجدد لم يكن للأبدان في الدنيا وهو النضج بنار جهنم فكما نضجت تلك الجلود

لكن هذا باعتبار ما ورد والكل في الجواز بالعقل اطرده  
واستن من ذا الخلف عجب الذنب وما أتت فيه النصوص كالنبي  
واختلفوا في عود وقت وعرض وبعضهم إعادة الوقت اعترض  
بقوله جل جلوداً غيرها فاركب مطايا البحث واعرف سيرها  
فليس إلا الغير بالازمان للمنع من غيرية الابدان  
فبان أن الوقت لا يعاد من ذلك الحصر الذي يفاد  
ونظم الثاني من لا تأكلهم الارض بقوله :

لا تأكل الأرض جسماً للنبي ولا لعالم وشهد قتل معترك  
ولا لقارئ قرآن ومحتسب أذانه لاله مجرى الفلك  
وزاد الشيخ على الإيجوري خمسة في قوله :

وزيد من صار صديقاً كذلك من غدا محباً لا أجل الواحد الملك  
ومن يموت بطعن والرباط كذا كثير ذكر وهذا أعظم النسك

عادت لحالها كما مر ( قوله ) في البيتين ولا لعالم أى عامل بعلمه وقوله شهيد أى مقتول في الجهاد لاعلاء  
كلمة الله تعالى هذا معناه عند الإطلاق لكن المراد هنا كل مقتول على الحق وإن لم يكن من شهداء  
المعترك كما في السجورى على الجوهرة وقوله ولا لقارئ أى قراء القرآن الملازمين لتلاوته العاملين به  
المعظمين له وقوله ومحتسب أى من أذن احتساباً لله تعالى لا لأجرة أو نحوها قوله صديقاً هو الملازم  
للصدق مع الله تعالى ومع عباده وقوله محباً الخ علامة المحبة اتباع أمر المحبوب واجتناب ما يكره قال  
الشيخ زروق في شرح الحكم المحبة أخذ جمال المحبوب بحبة القلب حتى يتعدى ذلك إلى الجوارح فتكون  
في طاعة المحبوب ومتى وقع الالتفات نقص الحب ه وقوله بطعن أى بالطاعون وقوله والرباط أى  
من يموت وهو مرابط بشعر في سبيل الله تعالى لأنه كمن قتل في المعترك وقوله كثير ذكر أى وهو من  
لسانه رطب بذكر الله تعالى وقلبه مع الله تعالى لأن الذكر الحقيقي هو ذكر القلب جعلنا الله من  
الذاكرين كثيراً بمنه وكرمه آمين (قول) ظم ( وقدر ) قال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين اعلم  
أن الإيمان بالقدر على قسمين الأول الإيمان بأنه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر  
وما يجازون عليه وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه وإن أعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه  
الثاني أنه تعالى خلق أفعال العباد كلها من خير وشر وهذا القسم تنكره القدريّة كلهم والأول ينكره  
غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم وإلا كفروا كما نص  
(٤٧) — النشر الطيب : ثاني



(وقدر) أى يجب اعتقاد أن علمه تعالى وإرادته وقدرته تعلقت فى الأزل بجميع الكائنات على ما هى عليه فيما لا يزال فلا حادث خيراً كان أو شراً إلا وهو صادر عن علمه تعالى وإرادته وقدرته لا كما زعم معبد الجهن وشيعته أن الأمر أنف أى مستأنف لم يسبق علم الله به ولا كما زعمت المعتزلة أن

عليه الشافعى وأحمد وغيرهما أى اثبتوا العلم القديم ونفوا تعلقه بالأشياء على ما هى عليه قبل وقوعها وهذا معنى قولهم إن الأمر أنف كما يأتى وقد أشار فى الرسالة إلى القسمين مع بسط وإيضاح فقال والإيمان بالقدر خير من شره حلوه ومره وكل ذلك قد قدره ربنا ومقادير الأمور بيده ومصدرها عن قضائه وسبق علمه به ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير يضل من يشاء فيخذله بعدله ويهدي من يشاء فيوفقه بفضلته فكل ميسر بتييسره إلى ما سبق من علمه وقدره من شقى أو سعيد تعالى أن يكون فى ملكه ما لا يريد أو يكون خالق لشيء إلا هو رب العباد ورب أعمالهم والمقدر لحركاتهم وآجالهم (قوله) أن علمه تعالى الخ ظاهره أن القدر هو مجموع تعلق الصفات الثلاث والقضاء مرادف له وصححه الأقفهسى فى شرح الرسالة قال والصحيح أنه بمجموع ثلاثة أشياء العلم والقدرة والإرادة فىكون صفة ذات مركبة من تعلق الصفات الثلاثة وبحث معه الصعدي وقال بل القدر عند الأشعرى إيجاد الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق فى العلم القديم أى فهو صفة فعل وعند الماتريدية تحديده أولاً كل مخلوق بحده الذى يوجد به من محسن وقبح وغير ذلك أى تعلق القدرة والإرادة بالحد الذى يوجد كما ذكر ذلك ابن قاسم (قوله) والمسألة فيها طرق كما يأتى (قوله) لا كما زعم معبد الخ قال الأبي قيل هو أول من قال بالقدر أى بنفيه وهو ظاهر ما للآمدى وقيل بل قيل قبله بمكة وهو ظاهر ما للثعالبى فانه قال احترقت الكعبة زمن ابن الزبير وهو أول يوم قيل فيه بالقدر فقال أناس احترقت بقدر الله تعالى وقال أناس لم تحترق بقدره ومعبد هو ابن عبد الله وقيل ابن خالد كان من جلساء الحسن بن علي بن فضال نسبة إلى جبهة قبيلة من قضاة قال السمعاني لم يكن من جبهة وإنما نزل بها فنسب إليها وفى مسلم عن ابن بريده عن يحيى قال كان أول من قال بالقدر فى البصرة معبد الجهن فانطلقت أنا وحמיד بن عبد الرحمن الحميرى حاجين أو معتمرين فقلنا لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء فى القدر فوق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً للمسجد فقلت له أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر ناس يقرأون القرآن ويطلبون العلم يزعمون أنه لا قدر وأن الأمر أنف فقال إذا لقيت أولئك فاخبرهم أنى برىء منهم وهم برآء منى والذى يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد فانفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر ثم روى حديث جبريل المتقدم عن أبيه رضى الله عنهما وهو محتمل للقولين لزيادة قوله فى البصرة انظر الأبي وسى (قوله) أن الأمر أنف قال الأبي أى العلم تابع للوقوع فأنف بمعنى

الكفر والتمرور والمعاصي واقعة بغير إرادته تعالى وإن أفعال العباد واقعة بقدرتهم الحادثة لا بقدرته تعالى وقد ذكر غير واحد أنه لا نزاع في كفر منكر علم الله تعالى بالجزئيات وقد أخرج الترمذي عن جابر رفعه لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه وأخرج مسلم عن جابر أيضاً أن سراقه بن مالك بن جعشم قال يا رسول الله

مستأنف هـ أخوذ من أنف الشيء وهو أوله ومنه سمي الأنف أنفاً لأنه أول الوجه شخوصاً وأنف السيل أوله والرواية بضم الهمزة والصواب الفتح والنون ساكنة في الوجهين هـ بنخ وقال سى بضم الهمزة والنون أى مستأنف هـ ثم إن مذهب معبد كان مذهب المعتزلة في القديم أخذوه من الفلاسفة كعادتهم في بناء أكثر مذهبهم على منزع الفلاسفة في الإلهيات لكن لقبه رجعت جميع طوائفهم عنه مع بقائهم على أصل الاعتزال من إثبات منزلة بين المنزلتين ويسمونه عدلاً ونفى الصفات وأخذوه أيضاً من الفلاسفة ويسمونه توحيداً ليدرأوا عن أنفسهم اسم المجوسية الذي سماهم به النبي صلى الله عليه وسلم في قوله القدرية مجوس هذه الأئمة وزعموا أن القدر المذموم في الحديث هو القدر الأول وليس المعنى في الحقيقة الإلهام شاركوا المجوس والثنوية في إثبات فاعل غير الله تعالى والقدرية الأول داخلون في هذه الرذيلة ويختصون بتلك الأشنوعة قاله عياض في الأكمال فالإيمان بالقدر فيه الرد على معبد وطائفته وقد انقضت كما ذكره الباخي وعلى المعتزلة كما أشار له عياض وش (قوله) وإن الكفر إلى قوله وإن أفعال الخ يفيد أن المعتزلة يقولون بالمقاليتين معاً ونحوه في كلام عياض المتقدم وصرح به غير واحد فلا حاجة إلى جعلهم طائفتين بالنسبة إلى هذا المبحث كما فعل المحشي وإن كانت المعتزلة تنقسم إلى عشرين فرقة والجميع فرقة واحدة من الفرق الثلاث والسبعين الواردة في الحديث (قوله) وأخرج مسلم أى في كتاب القدر وقوله بين لنا ديتنا أى أصله الذي نعتقده من حال أعمالنا هل سبق بها القدر أم لا وقوله كانا خلقنا الآن أى بالنسبة إلى هذه المسألة وقوله فيم العمل قال القرطبي هذه الرواية الصحيحة بغير ألف الاستفهام لأن ما استفهامية والثانية بألف الاستفهام لأن ما خبرية ووقع في بعض النسخ بالعكس والأول الصواب ومقتضى سؤالهم أن أعمالنا وما يترتب عليها من الثواب والعقاب أسبق علم الله بوقوعه ونفذت به إرادته وليس كذلك وإنما أفعالنا بقدرتنا وإرادتنا والثواب والعقاب مرتب عليهما بحسب حسنهما وقبحهما وهذا الثاني مذهب القدرية وأبطله صلى الله عليه وسلم بقوله بل فيما جفت به الأقلام أى ليس الأمر مستأنفاً أى علم الله بذلك ليس بمستأنف بل سبق به علمه وإرادته وجفت به أقلام الكتبة في اللوح المحفوظ وأحاديث هذا الباب كثيرة يفيد مجموعها القطع بفساد مذهب القدرية لكنهم كابروا في ذلك كله وتأولوه تأويلات فاسدة وموهوا بالأصول التي ارتكبوها من التحسين والتقييح والتعديل والتجوير والقول بتأثير القدرة الحادثة وهي



بين لنا ديتنا كانا خلقنا الآن فيم العمل أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما يستقبل قال فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير قال ققيم العمل فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل يوفى بعمله وأما قوله تعالى كل يوم هو في شأن فالمراد شئون يديها لا يبتديها ذكر صاحب الكشف أن عبد الله بن طاهر قال لحسين بن الفضل أشكل على قوله تعالى كل يوم هو في شأن مع ما صح أن القلم جف بما هو كائن إلى يوم القيامة فقال الحسين هي شئون يديها أي يظهرها على وفق قضائه في الأزل لا شئون يبتديها أي ينشئها الآن لأن التقدير سابق فقام عبد الله وقبل رأس الحسين وذكّر بعض العلماء أن ابن الجوزي جلس يوماً على كرسي وعظه فذكر الآية فوقف رجل على رأسه فقال ما يفعل ربك الآن

أصول فاسدة هـ (قوله) وأما قوله تعالى كل يوم الخ قال الخازن قيل نزلت ردأ على اليهود حيث قالوا إن الله لا يقضى يوم السبت شيئاً قال المفسرون من شأنه أنه يحيى ويميت ويرزق ويعز قوماً ويذل قوماً إلى غير ذلك مما لا يحصى وروى البغوي بسند الثعلبي عن ابن عباس قال خلق الله تعالى لوحاً من درة بيضاء دفناه من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور ينظر الله فيه كل يوم ثلاثمائة نظرة يخلق ويرزق ويحيى ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء فذلك قوله تعالى كل يوم هو في شأن قال ابن عينة الدهر كله عند الله تعالى يومان أحدهما مدة الدنيا فشأنه الأمر والنهي والاحياء والاماتة والاعطاء والمنع والآخر يوم القيامة فشأنه فيه الجزاء والحساب والثواب والعقاب هـ وفي النسفي سأل بعض الملوك وزيره عن الآية فاستعمله إلى غد فذهب حزينا فساله غلامه عن حزنه فاخبره فقال أنا أفسرها للملك فاعلمه بذلك فحضر وقال أيها الملك شأن الله أن يولج الليل في النهار وبالعكس ويخرج الحي من الميت والعكس ويشقي سقيماً والعكس إلى غير ذلك فقال له الأمير أحسنت وأمر أن تخلع عليه ثياب الوزارة فقال الغلام يا مولاي هذا من شأن الله تعالى هـ بنج (قوله) ذكر في الكشف الخ ذكر النسفي القصة بأبسط من هذا ونصه قيل إن عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال له أشكلت على ثلاث آيات قوله تعالى فاصبح من النادمين وقد صبح أن الندم توبة وقوله تعالى كل يوم الآية وقد صبح أن القلم جف بما هو كائن وقوله تعالى وأن ليس للانسان إلا ما سعى فما الاضعاف (١) فقال الحسين يجوز أن لا يكون الندم توبة في تلك الأئمة وقيل إن ندمه لم يكن على قتل أخيه بل على حمله وكذا قيل وأن ليس للانسان إلا ما سعى خاص بقوم إبراهيم وموسى وأما قوله كل يوم هو في شأن فانها شئون يديها لا شئون يبتديها فقام عبد الله وقبل رأسه وسوغ له خراجاً هـ بنج (قوله) فما فعل ربك الخ الذي عند ط أنه قال له ما فعل الله في الأزل وما يفعله الآن وما فعله فيما يأتي فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم قال له فعل الله في الأزل تقدير المقادير وفعله الآن اظهارها وفعله فيما يأتي ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى هـ بنج قال والله در القائل :

فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فسأله فقال له ان السائل هو الخضر وسيعود إليك فقل له شئون يديها لا يبتديها بخفض أقواما ويرفع آخرين فأتاه فأجابه فقال له صل على من علمك واختلف في القدر والقضاء هل هما مترادفان وهما تعلق العلم والارادة في الازل بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال أو هما متغايران وعليه الاكثر ثم قال الاكثر من هؤلاء القدر سابق على القضاء فالقدر هو مامر والقضاء ابراز الكائنات فيما لا يزال عل وفق القدر السابق فهو حادث وقيل عكسه فينعكس

هي المقادير تجري في أعنتها فاصبر فليس لها صبر على حال

يوماً أتريك خسيس الناس ترفعه إلى السماء ويوما تخفض العالي

(قوله) واختلف الخ تقدم له أن القدر تعلق العلم والقدرة والارادة في الازل بالكائنات ففسر القدر بتعلق الصفات الثلاث وظاهره أن القضاء مرادف له وهذا القول هو المرجوع إليه على كل حال قال البيجوري بعد أن ذكر الخلاف فيهما وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل في هذا الفن عظيماً صرحوا بهما واصله للشيخ عبد السلام على الجوهره فانه قال بعد ذكر قولي الاشعري والماتريدي والظاهر أنه اختلاف عبارة فهما راجعان إلى قول بعضهم المراد من القدر أن الله تعالى علم مقادير الاشياء وازمنتها قبل إيجادها ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته وقال أيضاً والايان بالقضاء والقدر يستدعي الرضى بهما والمقصود بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه لما مر أن الكل بخلقه تعالى به بنح وإذا علمت المقصود منهما معاً فاعتقده لأنه هو الواجب ولا تشوش عليك كثرة الأقوال في تفسيرهما وهل هما مترادفان أو متغايران لأن المسألة ذات طرق وأقوال ذكرها شارح الحصن في فصل الدعاء وبناني شارح خطبة الألفية ثم إن ش ذكر هنا قولاً آخر في تفسير القضاء والقدر بناء على ترادفهما وهو تعلق العلم والارادة فقط وبقي عليه قول آخر وهو تعلق الارادة فقط أي إرادة الله تعالى المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وبهذا فسر الاشعري القضاء بناء على تغايرهما فيرجع لصفة الذات والقدر عندهم إيجاد الله الاشياء على قدر مخصوص فيرجع لصفة الفعل وقال الماتريدي القضاء إيجاد الله الاشياء مع الاحكام والاتقان فهو صفة فعل والقدر تحديد الله تعالى ازلا كل مخلوق بحده فيرجع عندهم لصفة العلم وهو صفة ذات هذا هو المشهور عندهم وقد مر هذا عن الصعيدي (قوله) هو مامر أي تعلق العلم والارادة في الازل بالاشياء فيخصصون هذا التفسير بالقدر وأما القائلون بالترادف فيدخلون معه القضاء وهو القول الذي اقتصر عليه ش (قوله) فهو حادث أي لا نه من صفات الأفعال وهي حادثة وقوله وقيل عكسه الخ أي القضاء هو السابق وعزى للمتكلمين وهو تعلق الارادة والعلم بالاشياء أزالا على ما تكون عليه فيما لا يزال والقدر إيجادها فيما لا يزال على قدر مخصوص وهذا معنى قوله فينعكس الخ



تفسيرها وقيل حادثان والقضاء سابق وهو حصول الأشياء في اللوح المحفوظ بجملة والقدر إبرازها

(قوله) وقيل حادثان أي لأن حصول الأشياء في اللوح المحفوظ حادث كاللوح أيضاً وكذا إبراز الأشياء لا وقتها شيئاً فشيئاً على وفق القضاء السابق وهذا القول ذكره ابن زكري التلمساني في نظمه وسي في شرح مسلم وزاد القول بالعكس ونصه وقيل القضاء عبارة عن جمع الكائنات كلها في اللوح المحفوظ والقدر عبارة عن إيجادها شيئاً فشيئاً وقيل عكسه ولهذا يمثل الشيوخ القضاء والقدر على هذين القولين بصبرة جموعة ثم تفصيلها بالكيل شيئاً بعد شيء هـ (قوله) وقيل عكسه أي يفسر كل واحد منهما بما يفسر به الآخر فهذه أربعة أقوال على القول بالتغاير وذ كر قولاً واحداً على القول بالترادف وتقدم له قول آخر في صدر التقرير وهو تعلق العلم والقدرة والارادة فجملة الأقوال التي ذكر ش ستة اثنان على القول بالترادف وأربعة على القول بالتغاير وتقدم لنا قول ثالث على القول بالترادف وهو تعلق الارادة فقط وبعضهم جعل هذا التفسير للقضاء على القول بالتغاير ونسبه إلى الأشعرية والقدر عندهم إيجاد الأشياء على قدر مخصوص فيزاد على الأقوال الأربعة المذكورة في تغايرها فتكون الأقوال على طريقة التغاير خمسة وهناك قول سادس وهو أن القضاء علمه تعالى بالأشياء على ما هي عليه والقدر إيجادها على ما يطاق العلم وعلى هذين القولين الأخيرين اقتصر ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين وأشار إليهما سيدي عجب بقوله :

ارادة الله مع التعلق في أزل قضاؤه فحقق  
والقدر الإيجاد للأشياء على وجه معين اراده علا  
وبعضهم قد قال معنى الأول العلم مع تعلق في الأزل  
والقدر الإيجاد للأشياء على وفق علمه المذكور

لجعل القضاء هو الارادة مع التعلق الأزل على القول الأول أو العلم مع التعلق الأزل على الثاني وعلى كل فهو قديم وجعل القدر هو الإيجاد على وفق الارادة على القول الأول أو على وفق العلم على الثاني وعلى كل فهو حادث وهناك قول سابع للقرافي وهو أن القدر تعلق الارادة في الأزل والقضاء الارادة المقرونة بحكم خبري وهناك قول ثامن نقله الحافظ ابن حجر عن الكرماني وذكره شارح الحصن قال المراد بالقدر حكم الله تعالى وقالوا يعني العلماء القضاء هو الحكم الكلي الإجمالي في الأزل والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفصيلها هـ فتكون حينئذ الأقوال ثمانية على طريقة التغاير تضم إلى الثلاثة على طريقة الترادف يصير المجموع أحد عشر قولاً واقتصر العلامة سيدي محمد بن محمد بن حمدون بناني شارح خطبة الألفية الأول وهو خال الشارح الثاني على أقوال سبعة ونظمها العلامة الرهوني في باب الطلاق من حاشيته فقال :

وفي تبين القضاء والقدر أو الترادف خلاف اشتهر  
والأول المعزول للجمهور والثاني قول ليس بالمهجور

لأوقاتها وقيل عكسه ( تنبيه ) من فروع وجوه الايمان بالقدر وجوب اعتقاد أن المرء لا يموت إلا بأجله الذي قدر الله انتهاء حياته إليه لا كما زعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه

ثم عليه هل لها ارادة      أوتى وعلم أوها وقدرة  
ثم على الأول أيضاً اختلف      على أقاويل فهناك ما عرف  
قيل القضا إرادة ثم القدر      إيجاد يمكن وعكس ذا اشتهر  
وللسنوسي الامام وقعا      تعلق القدرة والعلم معا  
في أزل قل قدر ثم القضا      إجراء يمكن بوفق ماضى  
أو قدر تعلق الارادة      في أزل فحصل الافادة  
ثم الارادة بحكم خبري      قضا وهذا للقرافي السرى هـ

قال فقضاء الله لزيد على ما للقرافي إرادة سعادة له مع اخباره بكلامه وبعد هذا كله فقد علمت مما مر أن المراد بالقدر الذى يجب الايمان به أن الله تعالى علم مقادير الاشياء وأزمانها قبل إيجادها ثم أوجدها على ما سبق فى علمه فكل محدث صادر عن علمه تعالى وقدرته وارادته هذا هو المعلوم من الدين بالبراهين القطعية وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل وتؤمن بالقدر خيره وشره وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين إلى أن حدثت بدعة القدر آخروا من الصحابة كما مر ( قوله ) لا يموت إلا بأجله الخ قال فى جمع الجوامع ولا يموت أحداً إلا بأجله وقال اللقاني فى جوهرته :

وميت بعمره من يقتل      وغير هذا باطل لا يقبل

فمختار أهل السنة أن كل مقتول ميت بانقضاء عمره وحضور أجله فى الوقت الذى علم الله فيه حصول موته بخلقه تعالى من غير مدخلة للقاتل فى قطع أجله والقتل إنما هو سبب من أسباب الموت كالمرض والهدم ومحوها وإنما وجب عليه القصاص نظراً لكسبه وقوله كثير من المعتزلة اعلم أن للمعتزلة مذاهب ثلاثة الأول مذهب الكعبي أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت فعل الرب واستدل على ذلك بقوله تعالى : ولئن متم أو قتلتم فإن العطف يقتضى المغايرة وأهل السنة يقولون المعنى ولئن متم من غير سبب أو قتلتم بان متم بسبب فعمد الكعبي أن المقتول له أجل بالقتل وأجل بالموت فلو لم يقتل لعاش إلى أجله بالموت وهذا القول هو الثانى عند شى الثانى مذهب جمهورهم أن القاتل قطع أجل المقتول فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل فلو لم يقتل لعاش قطعاً وهذا هو الأول عند شى الثالث مذهب أبى الهذيل وهو أن المقتول أجله فى ذلك الوقت فقط فله أجل واحد وهو الوقت الذى قتل فيه فلو لم يقتل لمات بدل القتل وهذا لم يذكره شى لموافقته فى المعنى لقول أهل



لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك لناقوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم إلى قوله وما قلوا فهمي عن قول المعتزلة وأما حديث الطبراني المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول يارب ظلني وقتاني وقطع أجلي فضعيف ولو صح لكان مؤولا واحتج المعتزلة بما ورد في بعض الطاعات كصلة الرحم أنه يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا باجله ما استحق القاتل ذمما ولا عقابا ولادية ولا قصاصا إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا كسبه والجواب عن

السنة وحاصل الفرق بين مذهب أهل السنة ومذاهب المعتزلة أن الكعبي يقطع بعد قتله بأنه لو لم يقتل لعاش وكذا جمهور المعتزلة إلا أن الكعبي يجعل له أجلين أجلا على تقدير قتله وأجلا على تقدير موته والجمهور منهم يجعلون له أجلا واحدا هو أجل موته ويقولون القاتل قطع عليه ذلك الأجل وأبو الهذيل يقطع بعد القتل بأنه لو لم يمت لمات بلا قتل نظرا إلى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت وأهل السنة بالنظر إلى تعلق علم الله بموته في هذا الوقت فاطعون بأنه لو لم يقتل لمات بلا قتل وبقطع النظر عن تعلق علم الله بموته في هذا الوقت يقولون بعد قتله أنه لو لم يقتل لعاش أو مات ولا يقطعون بواحد منهما وكل من التجوز والقطع إنما هو بعد القتل أشار له الإجماع (١) في تقريراته على البيجوري (قوله) ولا يستقدمون فالعطف على الجملة الشرطية مع الظرف لا على الجزائية والمعنى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ساعة فما الظن بما زاد ولا يتقدم موته عليه ساعة فما الظن بما زاد ولو كان العطف على الجملة الجزائية لورد أن الاستقدام عند المجيء لا يتصور هـ قاله الكمال (قوله) فضعيف أي فلا يحتاج به سيما في المعتقدات وقوله لكان مؤولا الخ قال الكمال وبتقدير صحته فهو محمول على مقتول سبق في علم الله أنه لو لم يقتل لكان يعطى أجلا زائدا لأن معنى قولنا المقتول ميت باجله أن قتله لم يتولد من فعل القاتل بل فعل الله تعالى وأنه لو لم يقتل لم يقطع بموته ولا بحياته على ما في شرح المقاصد هـ يعني مع قطع النظر عن علمه تعالى كما مر (قوله) والجواب عن الأول الخ أصله للسعد في شرح النسفية قال الخيالي ويرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي إلى القول بتعدد الأجل بل الجواب أن تلك الأحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة هـ وأجاب العصام عن الثاني فقال محصل الجواب أن الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه أن الطاعة تصير سببا لزيادة ثلاثين سنة مثلا من عمره وقد كان عمره الذي يستحقه أربعين سنة هـ وتحرير محل النزاع الذي أشار له الخيالي هو ما في شرح المقاصد أن المراد بالأجل المضاف للمقتول زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أو المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وإن لم يقتل عاش إلى وقت أجله وقول الخيالي أو المراد بالزيادة الخ يؤيده ما في حديث الطبراني عن أبي الدرداء إن الله لا يؤخر نفسا إذا جاء أجلها وإنما زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد فيدعون له بعد موته فيلحقه دعاؤهم في

الأول أنه تعالى علم أنه لو لم يفعل تلك الطاعة لكان عمره أربعين مثلاً لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين فنسبت الزيادة لها بهذا الاعتبار لأنه تعالى يعلم ما لم يكن أن لو كان كيف يكون وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان تعبد لا ارتكابه بكسبه القتل المنهى عنه الذي يخلق الله تعالى عقبه الموت بطريق العادة والأجل واحد لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبعياً هو وقت تخلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والأمراض ومن فروع ذلك أيضاً أن الرزق يكون حلالاً وحراماً إذ هو عبارة عن كل ما يسوقه الله تعالى لعبده فينتفع به قبره فذلك زيادة في العمره (ويرحم الله القائل :

كم مات قوم وما ماتت مآثرهم وعاش قوم وهم في الناس أموات

(قوله) لا كما زعم الكعبي هو من المعتزلة لكن خالفهم في قولهم وقال أن المقتول تبطل حياته بأجل القتل كما مر (قوله) كما زعمت الفلاسفة هذا قول رابع من الأقوال المقابلة لقول أهل السنة فالأقوال في المسألة خمسة وقول الفلاسفة هو الذي يذكروه الأطباء في كتبهم لا أنهم كثيراً ما يبنون مسائل الطب على قواعد الفلاسفة إلا أن أطباء الإسلام ينسبون التأثير لله تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم ينسبونه للعلة والطبيعة قال صاحب (١) كتاب الرحمة في الطب والحكمة أسباب الموت ثلاثة الأول القتل والمدم ونحوهما فان الروح حين الموت تنزوي للقلب دفعة واحدة عند ذلك الثاني أن يكون من زيادة أحد الأخلاط الأربعة إذا فسد وكان في مقدار الله تعالى الهلاك فنبت الرطوبة الأصلية وانطفأت الحرارة الغريزية قليلاً قليلاً حتى يشتد الألم ويخرج الروح من الجسد غصباً الثالث الموت بفراغ العمر الطبيعي وهو انقضاء الأسنان الأربعة فان سن الصباحار رطب طبيعته الحياة في زيادة إلى البلوغ وهو خمسة عشر سنة ومنتهاه إلى العشرين ثم يحدث اليبس فيه فيصير الغالب على الطبيعة الحرارة واليبوسة مدة سن الشباب وهو إلى الأربعين سنة ثم تبدو المائية وتبرد الطبيعة ويظهر الشيب وتنقص القوة وتهير باردة رطبة وذلك مدة سن الكهولة وهي إلى السبعين سنة إلى الثمانين ثم يظهر البرد واليبس الذي كان كامناً وتكمن طبيعة الحرارة لضعفها وذلك سن الشيوخة فلا تزال الرطوبة تفتى والحرارة تنطفئ حتى يقع الفناء إلى مائة وعشرين سنة في الغالب وفي النادر لا أحد لا كثره إلا بما قدره الله من الأجل ثم تفتى طبيعة الحياة كما ذكرنا وذلك الموت الطبيعي هـ (قوله) أن الرزق النخ أى الشيء المرزوق وقوله عبارة النخ قال السبكي مع شارحه والرزق ما ينتفع به في التغذية وغيره ولو حراماً قال الكمال هذا التفسير هو المعول عليه عند الأشاعرة كما قاله الآمدي لا تفسير بعضهم إياه بأنه كل ما يترتب به الحيوان من الأغذية والاشربة هـ أى لخلوه عن معنى الاضافة إلى الله تعالى مع

(١) هو الحكيم المقرئ مهدي الصبري لا السيوطي كما شاع بين الناس فليعلم ذلك : عبد الله محمد الهديق



وعند المعتزلة ليس الحرام برزق ففسروا الرزق بمملوك يأكله المالك وفسره بعضهم بما لا يمنع من الانتفاع به ويلزم على الأول أن لا تكون الدواب مرزوقة ويرده قوله تعالى وما من دابة في الأرض الآية ويلزم على الثاني أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله أصلاً ويرده أيضاً الآية وسبب الخلاف بيننا وبينهم أنا وإياهم اتفقنا جميعاً على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق إلا الله وحده وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وإن أكله قبيح فقالت المعتزلة ما يسند إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً يستحق مرتكبه الذم والعقاب قلنا قبحه شرعي لا عقلي واستحقاق الذم والعقاب لسوء مباشرة أسبابه باختياره (كذا صراط) يجب الإيمان به وهو

أنه معتبر في مفهوم الرزق ولا يرد على التعريف قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون فإنه يقتضي أن لا يعتبر في الرزق الانتفاع بالفعل لأن المراد به المعنى اللغوي أي وما اعطيناهم ينفقون أو المراد به ماهية لكونه رزقاً ويدخل في التعريف المأكول وغيره مما ينتفع به ومن عبر بالآكل فالمراد به تناول وخرج ما لم ينتفع به بالفعل فمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به بالفعل فليس ذلك الشيء رزقاً له وبه يظهر قول السلف أن كل واحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق أحد وفي العقائد النسفية وكل يستوفي رزقه حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه وفي الخبر عن ابن مسعود مرفوعاً (١) إن روح القدس نفث في روعي لن يموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله تعالى فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته (قوله) بمملوك الخ أي فلا يعتبر فيه الانتفاع ويعتبر فيه المملوكية انتفع به أم لا (قوله) أن لا تكون الدواب الخ وكذا العبيد والاماء عند بعض الأئمة كالشافعي لأنه يقول لا ملك لهم أصلاً وقال الامام مالك يملكون ملكاً غير تام ويلزم عليه أيضاً أن الشخص قد لا يستوفي رزقه وأنه قد يأكل رزق غيره ويأكل غيره رزقه وهو مخالف للحديث المتقدم ولما أطبق عليه السلف الصالح وقوله ويرده الخ وما أجيب به بأن الحكم على الكل على سبيل التغليب بعيد غير ظاهر (قوله) أن من أكل حراماً الخ أجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنها بسوء اختياره على أنه منقوض بن مات ولم يأكل حلالاً ونقل تاج الدين السبكي في ترشيح الترشيح عن والده تقي الدين في الرد على المعتزلة أن الرزق مأمور بالانفاق منه ولا شيء من المأمور بالانفاق منه بحرام ينتج لا شيء من الرزق بحرام دليل الصغرى قوله تعالى أنفقوا مما رزقكم الله ودليل الكبرى أنه لا يؤمر (٢) بالانفاق من المحرم (فائدة) الحلال عند أهل السنة ما كان مباحاً بنص أو إجماع أو قياس جلي ولا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل الشيء لأن الحلال ما جهل أصله لا ما علم أصله كما كان عند السلف الصالح لأن الأصول قد فسدت فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال

(١) رواه الحاكم بإسناد صحيح (٢) هذا ممنوع فإن من كسبه حرام يجب عليه الانفاق على نفسه

جسر أى قنطرة على متن جهنم يعبره أهل الجنة لا يتوصلون إليها إلا من جهته وفي الصحيح يضرب

عن شيء يتبين تحريمه قال القزويني ومن قال الحلال ليس بموجود فقد طعن في الشريعة وهو أحق حصل له ذلك من جهله بأن الله تعالى لم يكلف الخلق عين الحلال في عليه بل كلفهم أن يصيبوا الحلال في اعتقادهم وظنهم هـ يعنى وأما الورع فشيء آخر وليس بواجب وإنما هو مستحب (قول) ظم رحمه الله تعالى (كذا صراط) (بالصاد أو السين أو الزاى المحضة وقرئ في السبع بما عدا الثالثة ومعناه لغة الطريق الواضح مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لأنه يبتلع المارة وشرعاً ما ذكره ش ونحوه قول المقرئ في الإضاءة:

وكالصراط ذى الكلايب ومن أنقذ منه فهو بالفوز قن

جسر على متن جهنم التى يهوى بها من رجله قد زلت

وما يقال الخ (قوله) على متن جهنم أى على ظهرها فيمر عليه الناس ذاهبين إلى الجنة لأن جهنم بينها وبين الموقف (قوله) يعبره الخ زاد السعد وتزل به أقدام أهل النار وهي زيادة حسنة لأن عبارة ش تقتضى أنه قاصر على من يجوزه مع أنه يرده الأولون والآخرون حتى الانبياء ومن يدخل الجنة بغير حساب وزعم الحليمي أن الكفار لا يمرون عليه ولعله أراد الطائفة التى يرمى بها في النار من الموقف من غير مرور عليه كذا قال بعضهم وسئل السيوطي هل يمر إبليس والكفار عليه أم لا فأجاب بقوله صرح ابن برجان في الارشاد بأن الكفار لا يمرون عليه وفي الأحاديث ما يشهد له وفي أحاديث آخر ما يقتضى خلافه وانهم يمرون فحملت على المناقذين لدلالة بعض الروايات على ذلك ثم رأيت القرطبي صرح بأن في الآخرة صراطين صراط لعموم الناس إلا من يدخل الجنة بغير حساب ومن تلتقطهم عنق من النار وصراط للمؤمنين خاصة وهذا جمع حسن وعرف منه أن من تلتقطه عنق من النار من الكفار لا يمر عليه وكذا بعث النار الذى يخرج من الخلق قبل نصب الصراط والظاهر أنه لا يمر على الصراط من الكفار إلا المنافقون وأهل الكتاب اليهود والنصارى فهذه الفرق الثلاث ورد في الحديث أنهم يحملون عليه فيسقطون منه في النار وكذا من ينصب له الميزان من الكفار وهم طائفة مخصوصة يمرون عليه ينظرون أوزانهم لأن الميزان على الصراط هـ نقله عج وذكره شارح المراسد وقال عقبه وذكر في المواهب اللدنية تعدد الصراط أيضاً (قوله) وفي الصحيح الخ لم يذكر ش ما يدل عليه من القرآن تبعاً للسعد في شرح العقائد لأن الآيات التى فيها ذكر الصراط محمولة على معناه اللغوي وهو الطريق كقوله تعالى ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط وكذا قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم أى إلى طريقه انظر الخازن واستدل عليه أبو الحسن على الرسالة بقوله تعالى فلا اقتحم العقبة قال مجاهد والضحاك العقبة الصراط وهو أيضاً



الصراط بين ظهري جهنم ويمر المؤمنون عليه فأولهم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير ثم كاجاويد الخيل ثم كاشد الرجال حتى يحىء الرجل لا يستطيع أن يسير عليه إلا زحفاً وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت بأخذه فمخدوش ناج ومكدوس في النار وفي الترمذي شعار المؤمنين عليه رب سلم وفي الصحيح أن ذلك قول الرسل ولابن أبي الدنيا والملائكة على جنبيه يقولون رب سلم رب سلم فالظاهر أن الكل يقول ذلك ولمسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أرق من الشعر

محتمل ولكنه أظهر من الاستدلال الأول (قوله) بين ظهري الخ قال القسطلاني بفتح الظاء وسكون الهاء وفتح النون أي ظهر فزيدت الالف والنون للمبالغة والياء لصحة دخول بين على متعدد وقيل لفظ ظهراني مقحم هـ (قوله) كاجاويد الخ قال الصمدي ذكر في ق أن جواداً من الخيل يجمع على جواد ولم يذكر مفرد أجاويد فلا أدري هل هو جمع الجمع أو جمع آخر للمفرد الذي هو جواد ولم أر ذلك أيضاً في المصباح ولا في المختار ولا في غيرهما هـ وإنما ذكر في ق أجاود جمعاً لجواد بمعنى السخي كما يجمع على أجاود ذكر أيضاً أنه يقال أجود الفرس في عدوه وزاد مسلم بعد أجاويد الخيل والركاب أي ما يركب من الابل وفي كلام الغزالي أن منهم من يجوز على مائة عام وآخر على ألف عام والحاصل أن الجواز عليه على قدر الأعمال كما يؤخذ من الحديث وهي لا تنضب نبه في الحديث على بعضها قال أبو طاهر القزويني من اعتاد المرور في الدنيا على صراط الاسلام هان عليه المرور على صراط الآخرة ومن لم يتعود ذلك في الدنيا صعب عليه وزلت قدمه وهل هذا الصراط الامثال محسوس للصراط المعنوي وبالجملة فسرعة مرور الناس على صراط الآخرة وبطؤهم يكون على حسب مبادرتهم إلى مرضاة الله وبطئهم عنها قال وما جاء من الكلاليب فهو عبارة عن علائق الدنيا فكما تجذب صاحبها للدنيا كذلك تجذبه للهاوية والحبو والزحف إشارة إلى تناقل ظهور الناس بالمظالم وأما الزالون فهم الناكبون في الدنيا عن الصراط المستقيم هـ يخ نقله الشعراني (قوله) وفي حافته أي جانبيه كلاليب جمع كلاب بالضم أو كلوب بالفتح وتشديد اللام حديدة معوجة الرأس أو عود في رأسه اعوجاج وسببها شهوات الدنيوية كما مر والله أعلم (قوله) فمخدوش الخ أي تخدشه الكلاليب وفي مسلم فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم هـ ومعنى مرسل أي يخدشه الكلاليب ثم يطلق منها والمكدوش المدفوع (قوله) ولمسلم عن أبي سعيد الخ أراد أن يتكلم على عرض الصراط ولم يتكلم على طوله قال الأقفهسي ورد في بعض الأحاديث مسيرة ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف استواء وألف هبوط هـ وقيل خمسة عشر ألف خمسة آلاف صعود وكذا الاستواء والهبوط وفي كلام الحاتمي ما يفيد عدم التعويل على عدد (١) مع أن ماله الامتداد للعلو حتى يوصل للجنة فإنها عالية جداً وأفاد الشعراني أنه لا يوصل لها حقيقة بل لمرجها الذي فيه الدرج الموصل لها حيث الخوض قال ويوضع لهم هناك مأدبة قال ويقوم أحدهم فيتناول ما تدلى من ثمار الجنة هـ وهذا وأمثاله يقال فيه ما قاله الشيخ زروق سترد فتعلم (قوله) بلغني الخ يحتمل أن يكون عن النبي صلى (١) هذا هو الحق

وأحد من السيف وأخرج ابن المبارك وابن أبي الدنيا عن سعيد بن هلال قال بلغنا أن الصراط أدق من الشعر على بعض الناس وبعض الناس مثل الوادي المتسع ه وقال القرافي لم يصح في الصراط أنه أرق من الشعر وأحد من السيف شيء والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمتن ويسرى فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ لطبقة من جهنم ه وتعقبه ابن ناجي بحديث مسلم عن أبي سعيد قال زروق ولكنه أعل بالارسال وفي إضاءة الدجنة :

وما يقال أنه أرق من شعر صدقه فهو حق  
وفي صحيح مسلم ما أرشدا إليه والضرير فيه أنشدا  
والرب لا يعجزه أمشاؤهم عليه إذ لم يعيه انشاؤهم  
وللقرافي هنا كلام نيط به من أجله ملام

الله عليه وسلم أو عن أهل الكتاب الذين أمرنا أن لا نصدقهم ولا نكذبهم وكذا قول سعيد بن هلال (قوله) وقال القرافي لم يصح الخ وكذا قال البيهقي كما نقله عنه الشيخ عlish في شرح الإضاءة لم أجد كونه أرق من الشعر وأحد من السيف في الروايات الصحيحة وإنما رويت عن بعض الصحابة ه يعني كأبي سعيد الخدري وابن مسعود (قوله) وتعقبه ابن ناجي أي في شرح الرسالة وتبعه المقرئ في الإضاءة (قوله) أعل بالارسال أي ضعف بأنه مرسل فلا يحتج به على القول بعدم الاحتجاج بالمرسل سيما في المعتقدات والمرسل عندهم عرفه سيدى العربى بقوله :

وان يكن سقط بعد التابعي فذلك المرسل دون دافع

وإنما حكم على حديث أبي سعيد بالارسال مع أنه صحابي لأن قوله بلغنى يقتضى أنه لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر والا لرفعه وإنما سمعه من غيره أي صحابي آخر ولم يذكره هذا إذا قلنا أنه سمعه من صحابي وأما أن قلنا أنه تلقاه من أهل الكتاب أو ممن أخذه منهم فليس بحديث أصلا (قوله) وما يقال الخ تقدم أول هذه الايات وقوله وفي صحيح مسلم الخ مراده حديث أبي سعيد المتكلم فيه ونص حديث مسلم ويضرب الصراط بين ظهري جهنم ثم قال وعليها كلاب مثل شوك السعدان تخطف الناس بأعمالهم ثم يضرب الجسر على جهنم فيل يارسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه خطا طيف وكلاتيب ثم قال أبو سعيد بلغنى الخ وقوله والضرير اسمه يوسف من أشياخ القاضي عياض وقوله لم يعيه بضم الياء وسكون العين أي لم يتبعه انشاؤهم وإيجادهم من العدم إلى الوجود (قوله) وللقرافي الخ تقدم كلامه ولم ينفرد به بل قال به جماعة من المحققين كعز الدين والزر كشي والبيهقي كما مر وهو ظاهر الأحاديث وارتضاء عج كما عند ش ونصه بعد أن ذكر تعقب ابن ناجي



وقال الشيخ على الأجهوري الظواهر تدل لما قاله القرافي فلا يعدل عنها منها حديث أن الناس يكونون

وفي تعقبه بحديث مسلم نظر إذ ليس فيه الجزم بأنه أرق من الشعر وأحد من السيف وأيضا الظواهر تدل إلى آخر ما عُدَّ ش ومسلم كلامه غير واحد ممن نقله كشارحنا وقال شيخنا المحشى كلام عج مخالف لقول المواهب أن الحديث المذكور وصله البيهقي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي سنده لين قال ز لكنه منجبر فقد رواه أحمد عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجهم جسر أرق من الشعر وأحد من السيف ولا بن منيع عن أبي هريرة رفعه الصراط كحد السيف وللطبراني والبيهقي بسند صحيح عن ابن مسعود قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل السيف المرفف ه وقد جزم المحلى بأنه أرق من الشعرة الخ وبه تعلم ما في كلام الشيخ يعنى ش حيث انفصل على كلام عج ه قلت البيهقي وإن سلمنا أنه وصله لم يأخذ به كما مر عنه لما في سنده من الضعف ولا يرى انجباره برواية أحمد عن عائشة لأنه معارض بما هو أقوى منه في البخارى ومسلم عنها قالت يا رسول الله أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض قال على الجسر ولذلك استدل به من قال انه عريض وفي الصحيحين أيضا قيل يا رسول الله ما الجسر قال دحض مزلة فيه خطاطيف وكلايب وحسك ه وليس فيه كحد السيف كما في رواية ابن منيع فلعلم من كلام أبي هريرة وأما ما ذكره عن ابن مسعود فهو كقول أبي سعيد الخدري وتقدم عن البيهقي أن تلك الزيادة لم تروا إلا عن الصحابة وأما جزم المحلى بأنه أرق فقد تبع فيه ما في مسلم عن أبي سعيد وفي بعض نسخه التصريح بنسبة ذلك لمسلم وعليها مثنى الكمال قال قوله وفي مسلم إلى قوله أرق من الشعرة وأحد من السيف أجراه أكثر أهل السنة على ظاهره وقال بعضهم يؤول لبوافق الحديث الآخر في قيام الملائكة على جنبه وكون الحسك والكلايب فيه واعطاء المار عليه من النور قدر قدميه فاول كونه أرق بأن ذلك يضرب مثلا للخنق الغامض وأول كونه أحد من السيف بسرعة انفاذ الملائكة أمر الله تعالى بإجازة الناس عليه ه يخ والبعض المؤول هو الزركشى كما نبه عليه جس على الرسالة وقال بعضهم كل من الرقة والحدة كناية عن شدة المشقة كما في الشيخ الأثير والبيجورى على الجوهرة وهو أحسن وأخصر مما للزركشى والحاصل أن كلا من القولين له مرجح فما في مسلم عن أبي سعيد له مرجح وهو تصريح جماعة من الصحابة بذلك وإن لم يرد به قاطع وقال به أكثر أهل السنة وما للقرافي له مرجح أيضا وهو ظاهر الأحاديث الصحيحة التي تقتضى عرضه ولم يرد ما يعارضها عن النبي صلى الله عليه وسلم والظواهر إذا كثرت صارت بمنزلة النص الصريح فلا ينبغي الغاؤها فأولوا ما ورد عن الصحابة لبوافق تلك الأحاديث وهناك قول ثالث وهو أنه يدق ويتسع بحسب ضيق النور وانتشاره فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره فإن نور كل إنسان لا يتعداه إلى غيره فلا يمشى أحد في نور أحد قال تعالى يوم ترى المؤمنين

عليه يوم تبدل الأرض غير الأرض وهو في الصحيح ه وأنكره المعتزلة رأساً قالوا لا نه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين قلنا الله قادر على إجازتهم عليه وتسهيله على المؤمنين حتى أنهم يمشون كالبرق كالريح وغيرهما كما في الحديث (فائدة) على قدر الاستقامة على الصراط المعنوي المشار إليه بآية اهدنا الصراط المستقيم أي الدين الحق يكون الثبات والنجاة على الصراط الحسي ومن زاغ عن الشريعة زلت قدمه هناك (ميزان) يجب الإيمان به قال تعالى : والوزن يومئذ

والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم الآية ولو قيل بالوقف ما بعد لأن كلفه لا تتلقى الامن الشارع ولم يرد فيه نص صريح (قوله) وأنكره المعتزلة الخ وحملوا الصراط الوارد في الأحاديث على معناه اللغوي فقالوا المراد به طريق الجنة وطريق النار وقيل المراد به الأدلة الواضحة وهو تأويل بعيد لا تقبله الأحاديث المتقدمة لأن فيها التصريح بالجسر وأنه دحض فيه خطاطيف وكلايب والجسر هو ما يعبر عليه كالقنطرة ودحض أي مزلة ومزلة ولذلك سمي قولهم في أضاعة الدجنة الحاداً فقال بعد قوله والرب لا يعجزه الخ :

تبا لقوم الحذر في أمره ما فندروا الإله حق قدره

(قوله) فائدة تقدم نحوه في كلام القزويني مبسوطا وقد جاء في الحديث ان الله تعالى يأمر جبريل فيقف في أول الصراط وميكائيل في وسطه فيسألان من يمر بهما عن عمره فيما أفناه وعن شبابه فيما أبلاه وعن عمله ماذا عمل به وعن ماله من أين اكتسبه وأين أنفق وفي أبي داود عن عائشة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ هل تذكر أهلك يوم القيامة فقال أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحداً لنفسه عند الميزان حتى يعلم أينخف ميزانه أم لا وعند الكتاب أيقع يمينه أم بشماله وعند الصراط إذا وضع حتى يجاوزه نقله القلشاني قلت ويستثنى من هذا نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه لا ينسى أمته في جميع المواطن بل يقول في كل موطن مخوف يا رب أمتي كما ورد وذكر القرطبي في التذكرة عنه ﷺ أنه إذا عصف الصراط بامتي نادوا واحمداه فأبدر من شدة اشتغافهم وجبريل أخذ بحجزتي فنادى رافعا صوتي رب أمتي رب أمتي لأسالك اليوم نفسي ولا فاطمة ابنتي ه وهذه بشارة لنا عظيمة جعلنا الله من أمته وحق نسبنا إليه آمين قول ظم (ميزان) قال السعد في شرح العقائد هو عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كلفه ه وقال عبد السلام في شرح الجوهرة الوزن لغة معرفة كيفية باخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر والعقل يجوزه وكل ما كان كذلك فهو من مطلب هذا الفن والإيمان به واجب ه قال العلامة العطار وهل هو موجود الآن أو سيوجد فيه تردد ه وقال الشيخ الأمير على الجوهرة تردد المصنف (١) هل هو موجود الآن أو سيوجد ه وبه تعلم (١) يعني اللقاني .



الحق فمن ثقلت موازينه الآية وقال ونضع الموازين القسط الآية وأخذ الحسن بظاهر الجمع في هذه الآية فقال لكل أحد ميزان ابن عطية الناس مجمعون على خلافه وإنما لكل أحد وزن والميزان واحد وعليه فجمعه في الآية باعتبار أجزائه إذ هو كفتان ولسان أو للتفخيم وورد في صفته أن له

ما في قول المحشي عقب قول ش فيجب الايمان به أى بأنه موجود الآن وذلك لأن الذى يجب الايمان به وقوعه وأنه حق لورود الكتاب والسنة به وأما كونه موجوداً الآن فلا دليل عليه فلا يجب الايمان به وما ذكره من الحكاية عن داود عليه السلام فعلى تقدير صحتها فلا تفيد وجوده الآن لأنه قد يقال انه مثله الله له معجزة وكذا قوله وكذا الصراط موجود الآن عند أهل السنة فيه أن الذى اتفقت عليه أهل السنة هو الايمان به وانه حق وأما وجوده الآن ففيه تردد قال أبو الحسن على قول الرسالة وإن الصراط حق ما نصه أى موجود فى الجملة والمرور عليه حق قال محشيه الصعیدی قوله فى الجملة أى بقطع النظر عن وجوده الآن أو يوم القيامة ه وقال الشيخ الامير فى الصراط أيضاً وترددوا أى أهل السنة هل هو موجود الآن أو سيوجد ه ولا يقاس الصراط والميزان على الجنة والنار فى الجزم بوجودهما الآن لأن الله تعالى بالغ (١) فى وصفهما ووصف ما فيهما من النعيم والعذاب كما يأتى (قوله) وأخذ الحسن أى البصرى ونحوه للفخر الرازى قال الاظهر اثبات الموازين لا ميزان واحد قال وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لا فعال القلوب ميزان وأفعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان ه وقال أبو الحسن على الرسالة واختلف القائلون بأنه جسم هل هو ميزان واحد أو لكل أمة ميزان أو لكل أحد ميزان والصحيح أنه واحد ه فقول ابن عطية الناس مجمعون الخ غير مسلم ولعله أراد المبالغة أو لم يطلع على من قال بالتعدد غير الحسن وقال عبد السلام على الجوهرة المشهورة أنه ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الأعمال وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازن يوزن بكل منها صنف من عمله ه بنج وقال الشيخ زروق على قول الوغليسية والميزان مانصه يعنى ذا الكفتين واللسان على الصحيح ولا يتعرض لتعددده وانفراده وكيفية الوزن فيه إذ لم يصح فى ذلك شئ عن الشارع صلى الله عليه وسلم ه وقال العطار قال بعض المحققين ليس علينا البحث عن كيفية بل نؤمن به ونفوض كفيته إلى الله تعالى ه وتقدم أن هذا عام فى جميع أمور الآخرة فيقتضى فيها على ماورد (قوله) إذ هو كفتان الخ قال القاضى عبد الوهاب كفة الحسنات نور وكفة السيئات ظلمة ه وقال ابن عباد فى رسائله لا نسلم أنه ذو كفتين ولسان لأنه لا يوجد نص قطعى على جملة ذلك فالواجب أن نكل حقائق ذلك إلى العليم الخبير وأجاب ط بأن لفظ الميزان لغة إنما وضع لما له ذلك والكتاب والسنة إنما خاطبانا بما نفهمه من الألفاظ الوضعية مع كثرة الأحاديث الواردة فى ذلك وكلام الأئمة فى ذلك كثير وكفاك حديث السجلات الآتى ه (قوله) أو للتفخيم أى التعظيم أو الجمع باعتبار تعدد الأعمال

كفتين لو وضعت السموات والأرض ومن فيهن في إحداها لو سعتن إحداها على الجنة والأخرى على جهنم وإن صاحبه يوم القيامة جبريل يأخذ بعموده ينظر إلى لسانه ثم الذي رجحه القرطبي أن الموزون صحف الأعمال لحديث الترمذي وحسنه والحاكم وصححه عن عبد الله بن عمرو بن العاصي رفعه أن الله يستخلص رجلاً من أمي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر له تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر فيقول أنتكر من هذا شيئاً أظالمك كتبتى الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر فيقول لا فيقول إن لك عندي حسنة وأنه لا ظلم عليك اليوم فتخرج بملافة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فيقول أحضروا نك فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول إنك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء . ويؤخذ منه أن ثقل الميزان على الوجه المعروف في الدنيا خلافاً لمن زعم أن كفة الثقل ترفع إلى

الموزونة أو باعتبار الأشخاص ( قوله ) وورد الخ نقل الفخر الرازي في سورة الأعراف عن عبد الله بن سلام أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش إحدى كفتيه على الجنة والأخرى على النار لو وضعت إلى آخر ما عند ش نقله جس على الرسالة ( قوله ) إن الله تعالى يستخلص الخ هذا الحديث وارد في رجل معين لا في مطلق رجل قال الشيخ الخفاف في كتابه الأخبار بفوائد الأخبار ما نصه هذا في الشهادة سوى التي يخرج بها من الكفر لأنها لو وضعت على الشهادة التي هي الإيمان لكان هذا في كل مؤمن ولو كان كذلك لم يدخل مؤمن النار وقد وردت الأخبار بورد كثير من المؤمنين النار ويخرجون منها بإيمانهم ولا يخرجون منها إلا بعد الدخول فيها والأخبار في ورود أهل الإيمان النار وخروجهم منها كثيرة لا ينكرها إلا جاحد ولا يردّها إلا معاند فلهذا يجب أن يكون هذا القرطاس فيه شهادة مؤمن سبق إيمانه قبل هذا القول فيكون منه هذا القول طاعة مقبولة مدخرة عند الله تعالى يردّها عليه في ذلك اليوم . بنظر ع وقال في مفتاح الفلاح الإنسان إما مشرك أو موحد ولا يزن التوحيد إلا الشرك فلا يجتمعان في ميزان فامتنع أن تدخل لا إله إلا الله الميزان وأما صاحب السجلات فما مالت إلا بالبطاقة لأنها هي التي حواها الميزان من كون لا إله إلا الله المكتوبة المخلوقة النطق ولو وضعت لكل أحد داخل النار وإنما أراد الله أن يرى فضلها أهل الموقف في صاحب السجلات حين لا يبقى في الموقف من يدخل النار وهو آخر من يوزن له . نقله ع أيضاً قوله مد البصر بفتح الميم وتشديد الدال أي طويل بمقدار المسافة التي يراها البصر وفي رواية مدى البصر بالمد والتخفيف أي غايته انظر ع قد أطل في هذه اللفظة ( قوله ) فيها شهادة الخ أي التي قالها بعد الإسلام مخلصاً من قلبه كما مر ولم يعمل معها خيراً قط فتوضع تلك البطاقة في مقابلة السجلات ( قوله ) ويؤخذ منه الخ قال الشيخ زروق وثقل الموازين على الوجه المعروف في الخفة والثقل لأن الأشياء على

( ٤٩ - النشر الطيب : ثاني )



فوق ورجح الطبراني وغيره أن الموزون الأعمال نفسها بأن تجسم الطاعات في صور حسنة والسيئات في صور قبيحة لظاهر حديث مسلم الطهور شرط الايمان والحمد لله تملأ الميزان الحديث وحديث الحاكم وغيره بنح بنح ما أثقلهن في الميزان لا اله الا الله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله والولد الصالح يتوفى فيحسبه والده وحديث أحمد وغيره ليس شيء أثقل في الميزان من الخلق الحسن ويحتمل أن الموزون الأجسام لظاهر حديث البخاري انه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة

ما يعرف ولا تقول على خلافه إذا كان المعروف ممكناً ولا معارض له خلافاً لمن يقول إنه مخالف لميزان الدنيا بارتفاع كفة الثقل إلى فوق والصواب في هذا كله الوقف بعد إثبات الميزان (قوله) وغيره المراد به ابن حجر وقوله بأن تجسم قال الشيخ عبد السلام ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة وقيل يخلق الله أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها وقال سيدي المهدي في شرح الدليل بعد كلام وأما تجسيم الأعمال عند الوزن على القول به فإظهار أنه كما حصل ليلة الاسراء من ملء طست حكمة ونحوه تمثيل مع تمام الحكمة والعدل ولا قلب العيان لا بد فيه من مشترك يبقى في الحالين كالجوهر المطلق بين الانسان والقرود ولا يعقل ذلك في العرض والجسم وإن شئت آمن بمثل ذلك إجمالاً ونوضه (قوله) شرط الايمان أي جزء وشعبة منه وتتمام الحديث وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السماء والارض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء واقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها (قوله) بنح بنح قال في ق بنح كغد أي عظم الأمر تقال وحدها وتكرر الأول منون والثاني مسكن وقل في الافراد بنح ساكنة وبنح مكسورة وبنح منونة وبنح منونة مضمومة ويقال بنح بنح مسكنين وبنح وبنح منونين وبنح بنح مشددين كلمة تقال عند الرضى والاعجاب بالشيء أو الفخر والمدح (قوله) العاملون الخ عبارة جس العامل مع عمله وآخر هذا القول لضعفه واقتصر في إضاءة الدجنة على القولين السابقين مصدراً بالأول فقال :

وتوزن الصحف بالاشكال وقيل بل أمثلة الأعمال

وكذا اللقاني في جوهرته حيث قال :

ومثل هذا الوزن والميزان فتوزن الكتب والاعيان

أي أعيان الأعمال (قوله) لا يزن عند الله الخ أجيب بأن المراد عمله الصالح عنده أو الكلام على الفرض والتقدير أي على تقدير لو وزن بحجة فلا يزنها فلا قدر ولا قيمة له كحديث : الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة وكذا يقال في حديث ابن مسعود : لو وزن ساقاه بأحد لرجعا عليه (قوله) فالسبعون ألفاً الخ أي لما رواه الترمذي وغيره مرفوعاً وعدني ربي أن يدخل من أمتي سبعون ألفاً لا حساب عليهم ولا عقاب مع كل ألف سبعون ألفاً وثلاث خيات من خيات ربي وفي حديث

وفي لفظ يأتي الرجل الا كـول الشروب العظيم فيوزن بحجة فلايزنها وحديث أحمد وغيره أن ابن مسعود كان يحني سواكا وكان دقيق الساقين فجعلت الريح تلقيه فضحك القوم فقال المصطفى مم تضحكون قالوا من حموشة ساقيه قال والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد الغزالي ولا يكون الوزن في حق كل أحد فالسبعون ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفاً قبل وكذا الكفار لا آية فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً ورد بما في سورة المؤمنين ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم إلى قوله تكذبون وأما آية الكهف فعلى تقدير صفة أى وزناً نافعا او المنى إقامة الوزن لهم لا عليهم والحكمة في الوزن مع إحاطة عامه تعالى بكل شيء أن يظهر للعبد حاله فيكون الثقل اشارة لعدم الخلود في النار ان قلنا ان الايمان يوزن أو اشارة على العفو ان قلنا ان الموزون غيره وعليه

آخر يقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الايمن ه والانياء من باب أولى وأخرى وكذا لا يكون للملائكة لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توزن وكذا الصابرون للحديث المتقدم إذا وجهت لعبد من عبيدي مصيبة ثم استقبلني بصبر جميل استحيت منه يوم القيامة أن انصب له ميزاناً أو أنشر له ديواناً ( قوله ) وكذا الكفار الخ بل لا مانع من وزن سيئاتهم غير الكفر ليجازوا عليها بالعقاب كما انفصل عليه ش فإن قيل وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهر إذ لهم من الحسنات ما يقابل السيئات وأما الكفار فليس لهم حسنات حتى تقابل سيئاتهم أجيب بأنه يكون منهم صلة الرحم ومواساة الفقراء ونحوهما فتجعل هذه الأمور ان صدرت منهم في مقابلة سيئاتهم غير الكفر وأما هو فلا فائدة في وزنه لأن عذابه دائم وصرح القرطبي بوزنه حيث قال فتجمع هذه الأمور وتوضع في ميزان الكافر فيرجح الكفر بها ومفهوم قولنا إن صدرت منهم أن من لم تصدر منه صورة حسنة فليس عنده ما يوزن وهو الذي يختطف ويلقى في النار هذا والذي في الابريز أن أفعال الكفار كلها معاصي وذنوب وعليه فليس عندهم شيء من الحسنات انظر الباب الآخر منه ( قوله ) ان قلنا ان الايمان يوزن الخ قال الشيخ الخفاف بعدما تقدم عنه في حديث البطاقة ويجوز أيضاً حمل هذا على الشهادة التي هي الايمان ويكون ذلك في كل مؤمن وكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه وهذا مذهب قوم يقولون كل مؤمن يعطى كتابه يمينه ويثقل ميزانه ويتأولون قوله تعالى فمن أثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون أى الناجون من الخلود في النار وقوله فهو في عيشة راضية أى يوماً ما وكذا قوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة أى صائر إليها لا محالة ه بنحى أى ويجعلون قوله تعالى ومن خفت موازينه قاصراً على الكافر وكل كافر يخف ميزانه وكذا قال ابن جزى لا يخف ميزان مؤمن خفة موبقة ه قال عجب وهذا الذي يدل عليه القرآن ويتم به المقابلة ه بنحى وعلى هذا فيكون ثقل ميزان المؤمن بشارة له على حسن



فقد يثقل الله الحسنه الواحدة على ملء الأرض كباثر إذا أراد الفضل وقد يرجح سيئة واحدة على ملء الأرض حسنات إذا أراد العدل ويوقف ثواب تلك الحسنات إلى فراغ نفوذ الوعيد ولا تسقط بما قابلها أو غلبها كما يقول المعتزلة ولهذا أمر المؤمن أن لا يحتقر طاعة إذ لعل رضاه تعالى فيها ولا معصية إذ لعل تسخطه فيها أو أن يعرف العبد مقادير الثواب والعقاب فانه بالحساب يعلم جميع أعماله ثم بنشر الصحف

العاقبة والسلامة من الخلود في النار قاله في شرح القصيد (قوله) ان قلنا ان الموزون غيره الخ هذا جعله سي في شرح القصيد احتمالاً لا بعد أن صدر بالأول قال ويحتمل أن تكون الخفة والثقل موجودين في حسنات المؤمن ويكون ثقلها أمانة على عدم المؤاخذه بسيئاته لوجود مكفر لها في حسناته من توبة أو حج أو جهاد مقبولين أو بمجرد عفو الله تعالى وخفتها أمانة على المؤاخذه بالسيئة من غير أن يسقط من ثواب حسناته بسبب خفتها شيء بل هي مدخرة له يحد ثوابها بعد خروجه من النار ونحوه في جواب له كما نقله جس وهو الذي عند ش وقال عقبه قال شيخنا في شرح الحصن ولعله ينحل به الاشكال ويتجه ما دلت عليه ظواهر الأحاديث من عموم التكفير ببعض الأعمال تفضلاً على من يشاء وكذا يتجه أيضاً ما وقع في كلام بعض أهل السنة من الموازنة فيحمل على أن مرادهم أن ذلك يجوز أن يفعله الله تعالى من غير لزوم هـ (قوله) كما يقوله المعتزلة الخ قال جس هنا وليس الحكمة في ذلك أي في الوزن مقابلة الحسنه بالسيئة لتذهب احدهما بالأخرى والزائد على ما يذهب هو الذي ينتفع به ان كان حسنة ويتضرر به ان كان سيئة لأن هذا قول بالاحباط وهو مذهب المعتزلة ولا قائل به من أهل السنة وهو الذي يعتقده كثير من العامة ومن يتعاطى العلم بلا تحقيق والذي نص عليه أهل السنة أن من عمل في عمره كبيرة واحدة ولم يتب منها ثم عمل ملء الأرض حسنات فهو مرتين بتلك الكبيرة إلا أن يعفو الله تعالى هكذا في جواب سي واصله لا بن دهاق في شرح الارشاد هـ بنح وقال في شرحه على خطبة الرسالة وبالجملة فالذي يجب على المؤمن كما قاله سي أن لا يعتقد في وزن الأعمال ما قاله الجبائي من الاحباط المحض وهو اسقاط الأثر أكثر حسنات كان أو سيئات الأثر من مقابله من غير أن يسقط من الأثر شيء ولا ما قاله ابنه أبو هاشم من الموازنة وهي سقوط الأثر مع ما يقابله من الأثر أكثر وإذا كان الواجب عدم اعتقاد هذا فلا يجب التعرض لما وراء ذلك بل له أن يترك الخوض فيه ويسلك الأمر إلى الله تعالى وفي مثل هذا يقال سترد فتعلم هـ (قوله) أو أن يعرف الخ عطف على قوله أن يظهر الخ وأشار به إلى ما قاله دهاق في شرح الارشاد أن الحكمة في الوزن هي معرفة مقادير عقاب السيئات قال ولهذا جعل الحساب وأخذ الصحف ووزن الأعمال هذه الثلاث مرتبة فالحساب هو الأول وحقيقته تعريف العبد بكل ما عمل في عمره منذ كلف إلى أن مات بخلق علم ضروري له بجميع ذلك فلما علم بالحساب جميع أعماله وقع الجهل بما هو منها حسنة مقبولة وما هو منها سيئة مؤاخذه بها فيبين له هذا في حقيقة عمله ولما علم من الصحيفة المقبول والمردود والمغفور والمؤاخذه به جهل مقدار ثوابها وعقابها فيبين له ذلك

يعلم المقبول والمردود من الحسنات والمغفور والمؤاخذ به من السيآت ثم بالوزن يعلم ثواب المقبول من الحسنات ومقدار عقاب المؤاخذ به من السيآت قاله ابن الدهاق وفيه أنه مناف لقوله تعالى فاما من أوتي كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباalex المقتضى تقدم ايتاء الصحف على الحساب أو اظهار السعادة والشقاوة لعامة أهل المحشر زيادة في المسرة والمساءة في تفسير الثعلبي عن أنس أن ملكا يوكل يوم القيامة بميزان ابن آدم فان ثقل نادى بصوت يسمعه جميع الخلائق ألا سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبدأ وان خف نادى شقى فلان شقاوة لا يسعد بعدها أبدأ وإقامة الحجة لهم وعليهم إظهار لكمال العدل نظير ما قيل في نسخ الاعمال مع علمه بها وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل قال الزجاج فخالقوا الكتاب والسنة (حوض النبي) يجب الايمان به وورد في صفته آثار محصلها أنه نهر طوله ما بين عمان إلى ايلة وفي رواية أبعد من ايلة إلى

بالوزن هـ بنح نقله جس هنا وفي شرح الرسالة وعليه اقتصر شيخنا أبو عبدالله المناوي في جواب له هـ (قوله) وفيه الخ أى في كلام ابن دهاق المقتضى تقدم الحساب على أخذ الصحف بحث لأنه مخالف للآية ولعل ابن دهاق أول الآية بما يوافق مذهبه ثم ان الترتيب على ما اختاره ش في الثلاث أن الأول أخذ الصحف ثم الحساب ثم الوزن وصرح به الصعدي على الرسالة وقبل الثلاثة العرض على الله تعالى وذكر الشيخ زروق في شرح الرسالة احتمالين في تقديم أخذ الصحف على الوزن (قوله) أو اظهار الخ هذه حكمة ثالثة وحاصلها إظهار شرف المؤمن على رؤوس الاشهاد والترويه بسعادته وإظهار شقاوة الكافر زيادة في مساءته (قوله) أو إقامة الخ هذه حكمة رابعة ولا مانع من الجمع كما أنه لا مفهوم لهذا العدد إذ لعل هناك حكماً لم نطلع عليها قوله وانكرت المعتزلة الخ قال في شرح المقاصد وانكره المعتزلة لأن الأعمال اعراض وان أمكن اعادةها لم يمكن وزنها ولا أنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي الموزونة فلا إشكال وعلى تسليم كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لم نطلع عليها وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب العبث (قول الناظم حوض النبي) قوله يجب الايمان به أى لأن أحاديثه وان كانت آحاد فجموعها يفيد العلم قال القلشاني قد تواترت الاخبار به وأخرج أحاديثه أهل الصحة وأجمع عليه السلف الصالح وأطبقوا على الابتها أن يسقيهم الله منه هـ سقانا الله منه بمنه وكرمه آمين وهو أحد أقوال في الكوثر قال تت من كذب به فهو مبتدع ولا يكفر هـ ونفته المعتزلة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب يكون على الأرض المبدلة وأطفال المسلمين حوله بأيديهم أباريق من فضة وأقداح من ذهب يسقون آباءهم وأمهاتهم الذين صبروا على قدهم ومن سخط منهم لا يؤذن لهم في سقيه (قوله) ما بين عمان الخ في رواية من عدن إلى عمان اللقاء وفي المصباح عمان وزان غراب موضع باليمن ثم قال وعلان فعال بالفتح والتشديد بلدة بطرف الشام من بلاد اللقاء هـ وايلة بيت المقدس وعدن بفتحين بلد باليمن مأخوذ من عدن بالمكان أقام به وقوله وفي رواية الخ هي تفسير للروايتين قبلها ومثلها



عدن وفي رواية مسيرة شهر وطوله كعرضه حافظاه من زبرجد وطينه المسك وحبهاؤه الدر وآنيته من فضة عدد نجوم السماء وفي رواية أكثر من عدد نجوم السماء من شرب منه لم يظلم مأواه أبيض من اللبن وفي رواية من الثلج وأحلى من العسل وريحه أطيب من ريح المسك يشخب فيه ميزابان من الجنة وللترمذي في وصف الكوثر عن أنس رفعه فيه طير أعناقها مثل أعناق الجوزور فقال عمران هذه لنا عمة فقال

ما بين مكة وإيلة وكذا رواية ابن ماجه ما بين المدينة إلى بيت المقدس وفي رواية في الصحيحين ما بين صنعاء والمدينة وذلك نحو شهرين فقد حدث صلى الله عليه وسلم بحديث الحوض مرات فكان يخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها ولا تنافي في تقدير المسافة بالشهر أو الشهرين أو الثلاثة لأن الله تعالى تفضل عليه باتساعه شياً فشيئاً فأخبر بما علمه والمعول عليه ما يدل على أطولها مسافة مع أن المقصود الاخبار بطول مسافته لا التحديد ( قوله ) وطوله كعرضه المقصود بيان العرض وأما الطول فقد تقدم وفي الصحيحين حوضي مسيرة شهر زواياه سواء هـ فما قيل في طوله يقال في عرضه فعرضه مساو لطوله على جميع الأقوال ( قوله ) آنيته النخ في رواية كيزانه أكثر من نجوم السماء قال في ق والكوز بالضم معروف الجمع كيزان وأكواز وكوزة هـ وقال أيضاً في فصل الكاف من باب الباء الكوب بالضم كوز لا عروة له وقد الغز القاضي الارجاني في الكوز بقوله :

وذى أذن بلا سمع له قلب بلا قلب

إذا استولى على صب قل ما شئت في الصب

( قوله ) لم يظلم زاد في رواية أبدأ أى سواء دخل الجنة مع الأولين أو بعد نفوذ الوعيد فيه لأن أهل الجنة إنما يشربون منه التذاذ لا لدفع العطش وقوله أبيض النخ صرغ اسم التفضيل هـ ن الألوان سماعى قال في الألفية :

هـ وغير ذى وصف يضاهى أشهلاً هـ

وكلامه (١) صلى الله عليه وسلم أولى ما يستشهد به بعد القرآن لأنه أفصح العرب ( قوله ) وفي رواية من الثلج النخ هذه الرواية صدر بها مسلم في أحاديث الحوض عن أبي هريرة رفعه ان حوضي أبعد من أيلة من عدن لهو أشد يابضاً من الثلج وأحلى من العسل باللبن الحديث قال الأبي كونه أشد يابضاً من الثلج حقيقة لأن البياض مقول بالتفاوت ومعنى أحلى أزكى لأن العسل وحده أحلى منه مع اللبن هـ وفي رواية عند بعضهم أشد يابضاً من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقوله يشخب بفتح الخاء أى يصب فيه ميزابان أحدهما من ذهب والآخر من ورق ( قوله ) عن أنس رفعه النخ قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الكوثر قال ذلك نهر أعطانيه الله تعالى أشد يابضاً من اللبن وأحلى من العسل فيه طير النخ والكوثر فوعل من الكثرة والعرب تسمى كل شيء كثير في العدد أو القدر أو الخطر كوثرأ ولذا

(١) فيه أن هذا ليس هو لفظ الحديث وإنما هو من تصرف بعض الرواة بدليل رواية م الآتية وغيرها أشد يابضاً النخ . عبد الله محمد الصديق

عَنْ أَنَسٍ كُلُّهَا أَنْعَمَ مِنْهَا وَعِنْدَ الثَّعْلَبِيِّ عَنْ أَنَسٍ مَرْفُوعاً أَنَّ عَلَى أَرْكَانِهِ الأَرْبَعَةَ الخُلَفَاءَ الأَرْبَعَةَ فَمَنْ أَحَبَّ أبا بَكْرٍ وَأَبْغَضَ عُمَرَ لَمْ يَسْقَهُ أَبُو بَكْرٍ وَمَنْ أَحَبَّ عُمَرَ وَأَبْغَضَ أبا بَكْرٍ لَمْ يَسْقَهُ عُمَرُ وَمَنْ أَحَبَّ عُثْمَانَ وَأَبْغَضَ عَلِيّاً لَمْ يَسْقَهُ عُثْمَانُ وَمَنْ أَحَبَّ عَلِيّاً وَأَبْغَضَ عُثْمَانَ لَمْ يَسْقَهُ عَلِيٌّ (١) وَفِي مُسَلَّمٍ تَرَدَّدَ أُمْتِي عَلَى الْحَوْضِ وَأَنَا أَذُودُ النَّاسَ عَنْهُ كَمَا يَذُودُ الرَّجُلُ أَهْلَ الرَّجُلِ عَنْ أَهْلِهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ تَعْرِفُنَا قَالَ نَعَمْ لَكُمْ سِيْمَا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ غَيْرِكُمْ تَرْدُونَ عَلَى غَرَا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوَضْوِءِ وَلِيَصْدُنَّ عَنِّي طَائِفَةٌ

اختلف في تفسير الكوثر على أقوال الأول أنه الحوض وصححه ابن جزى وعليه الجمهور لظاهر هذا الحديث ولما في الصحيحين عن أنس عنه عليه السلام حين أنزلت عليه سورة الكوثر أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال نهروعدنيه ربي عز وجل خير كثير هو حوضي يرده أمتي يوم القيامة الحديث وقيل إنه نهراً آخر يصب منه في الحوض وقال ابن عباس هو الخير الكثير فسرّه بمعناه اللغوي فقل له إن الناس يقولون هو نهري الجنة فقال هو من الخير الكثير وقيل القرآن وقيل كثرة الاتباع وقيل التوحيد وقيل الشفاعة وقيل نور وضعه الله تعالى في قلبه عليه السلام ولا شك أن الله تعالى أعطاه جميع هذه الأشياء (لطيفة) ذكر السهيلي في الروض الأتق عن عائشة رضي الله عنها قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله أعطاني نهراً يقال له الكوثر لا يشاء أحد من أمتي يسمع خريره إلا سمعته قلت يا رسول الله وكيف ذاك قال أدخلني أصبعيك في أذنيك ففعلت فقال هذا الذي تسمعين من خير الكوثر (٢) نقله القلشاني وت (قوله) وعند الثعلبي الخ زاد جس على ما عندش ومن أحسن القول في أبي بكر فقد أقام الدين ومن أحسن القول في عمر فقد أوضح السبيل ومن أحسن القول في عثمان فقد استضاء بنور الله ومن أحسن القول في علي فقد استمسك بالعروة الوثقى ومن أحسن القول في أصحابي فهو مؤمن هـ ونقل شيخنا المحشي عن السيوطي في اللآلئ المصنوعة أنه موضوع (قوله) وأنا أذود الناس الخ الظاهر من سياق أول الحديث أن المراد بالناس غير هذه الأمة من الأمم الماضية بدليل ذكر العلامة الخاصة بهم التي تميزهم من سائر الأمم وأما من يذاد من هذه الأمة فهو قوله في آخر الحديث وليصدن عني الخ (قوله) لكم سيما أي علامة واحتج به غير واحد على اختصاص هذه الأمة بالغرة والتحجيل وقوله غر أجمع أغر قال في المختار الغرة بالضم يياض في جبهة الفرس يقال فرس أغر هـ شبهوا به لتويز وجوههم والتحجيل يياض في قوائم الفرس أو في ثلاث منها أو في رجله قل أو كثر بعد أن يجاوز الأرساغ ولا يجاوز الركبتين والعرقوبين لأنها موضع الاحجال وهي الخلاخل والقيود هـ مختار شبت هذه الأمة بذلك لتويز أيديهم وأرجلهم من آثار الوضوء (قوله) وليصدن الخ اللام موطئة للقسم والفعل مبنى للمفعول وقوله طائفة منكم أي من هذه الأمة وهذا هو القسم الثاني ممن يذاد عن الحوض وهو من بدل وغيره في الدين قال في الرسالة ويذاد عنه من بدل أو غير قال جس في شرحها إما بالاعتقاد كقدرى وجبرى ورافضى أو بالارتداد وأما من بدل وغيره بالمعاصي

(١) هذا حديث موضوع (٢) هذا أيضاً حديث موضوع : عبد الله محمد الصديق



منكم فلا يصلون إلى فأقول يارب أصحابي أصحابي فيقول وهل تدري ما أحدثوا بعدك وفي الصحيحين أنا فرطكم على الحوض ويرفعن إلى رجال منكم حتى إذا أهويت إليهم لا ناولهم اختلجوا دوني فأقول أي رب أصحابي فيقول إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً لمن بدل بعدي وللترمذي إن لكل نبي حوضاً ترده أمته وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة وأنا أرجو أن يكون أكثرهم واردة واختلف هل هو قبل الصراط وصوبه الغزالي أو بعده وقال القرطبي هما حوضان الأول قبل الصراط

الجوارحية فقال عجم بعد نقول مقتضى ما ذكره تت في أهل الكبراء قولين أحدهما أنهم لا يذادون والثاني أنهم يذادون في حالة ولا يذادون في أخرى أي أنهم لا يذادون إن غفر لهم ويذادون إن لم يغفر لهم وكلام شارح القصير يفيد الأول واقتصر القرطبي على الثاني قال في التذكرة قال علماءنا فكل من ارتد عن دين الله أو أحدث فيه ما لا يرضاه الله فهو من المطرودين عن الحوض وأشدّهم طرداً من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة المسرفون في الجور والمعلنون بالكبائر وقال الصعدي قضية ذلك أنه إذا تلبس بالكبيرة من غير إعلان وليس من أهل الأهواء ولا من الظلمة لا يذاد ه وفي كلامه مخالفة مع كلام جس من حيث تفسير الحالتين والظاهر من كلام القرطبي ما قاله الصعدي تأمل وفي البيجوري على الجوهره مانصه والذي عليه المحققون أن المطرودين عن الحوض قسمان قسم يطرد حرماناً وهم الكفار فلا يشربون أبداً وقسم يطرد عنه عقوبة له ثم يشرب وهم عصاة المؤمنين قبل دخولهم النار على الصحيح (قوله) يارب أصحابي ليس المراد به الصحابي العرفي (١) وهو من اجتمع مؤمننا الخ لأن هذا التعريف حادث بعد النبي صلى الله عليه وسلم فلا يشكل بأنهم عدول لا يقع منهم تبديل بل المراد اللغوي (قوله) أنا فرطكم الخ في رواية عند مسلم في حديث زيارته عليه السلام القبور وأنا فرطكم على الحوض إلا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال أناديهم إلا هلم فيقال أنهم بدلوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً قال الباجي هؤلاء هم المنافقون المرتدون يحشرون بالغرة والتحجيل فالمؤمنين فناداهم ظناً أنهم مؤمنون ويحتمل أنهم المرتدون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فيناديهم وإن لم تكن لهم غرة لأنه كان يعرفهم مسلمين في الحياة والأول أظهر إذ لا يبعد أن يحشروا بالغرة ثم تزول عنهم عند الحاجة إلى الورود نكالا ومكراهم ه الأبي والفرط بفتحين هو الذي يتقدم على الواردين ليصلح لهم الحياض والدلاء ونحوها والمعنى أنا سابقكم على الحوض كالمهيء له (قوله) وللترمذي الخ قال الشيخ زروق اختلف هل لكل نبي حوض أم لا أول لكل نبي إلا صالحاً فإنه قد استعجل حوضه آية لقومه ثلاثة أقوال والآخر رواه الترمذي في حديث ضعيف والذي يتعين أن حوضه صلى الله عليه وسلم ثابت وحوض غيره محتمل فيقطع بالأول ويقوض غيره إلى الله تعالى ه وفي إضاءة الدجنة :

وحوضه مما به النص ورد وفيه خلف هل به الهادي انفرد

(١) كلا بل هو المراد وحديث التعريف لا دخل له هنا وقد أحدث بعض الصحابة وبدل كما عاوية

وأتباعه وهم المقصودون من الحديث فيما أرى ويرى من نور الحق قلبه ولم يعمه التعصب الممقوت

وقبل الميزان على الأصح لأن الناس يخرجون من قبورهم عطايا فيردونه قبل الميزان والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثر أو أحاديث ذكر الحوض متواترة رويت عن نحو ستين من الصحابة (جنة ونيران)

وهو الأصح أو لكل مرسل جوض من العذب الرقيق السلسل

(قوله) هل هو قبل الصراط أي وقبل الميزان والحساب وقوله وصوبه الخ لأنه قال القول بأن الحوض بعد الصراط خطأ ووجهه بعضهم بأن الناس يخرجون من قبورهم عطايا فيردون الحوض للشرب منه قبل الصراط والميزان وقال شارح القصيد لو كان بعد الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد إلى النار فان من جاوز الصراط لا رجوع له إلى النار (قوله) أو بعده هو المختار عند عياض وصاحب القوت والافصح ووجهه ابن حجر بأنه يصب فيه الماء من الكوثر الذي في داخل الجنة فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة ولو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصب فيه من الكوثر وأجاب سيدي حمدون بن الحاج بأن هذا لا يثبت بقياس إذ أمور الآخرة لا تنقيد بالعوائد فلا استحالة في أن يصل ماء الكوثر إلى الحوض مع كون جهنم بينهما فقله ط قلت وهذا على القول بأن الكوثر نهر آخر غير الحوض وتقدم الخلاف فيه وإن مذهب الجمهور أنه الحوض وأنه نهر واحد وقال الشيخ زروق في شرح الوغليسية ولا تعرض لتقدمه على الصراط وتأخره عنه إذ لا فائدة فيه ولا نص وسترده فتعلم وقال في شرح الرسالة والحاصل أنه ليس في المسألة قاطع يرجع إليه والواجب اعتقاد ثبوت الحوض والصراط والله أعلم بالمتقدم والمتأخر (قوله) هما حوضان هذا قول ثالث وكأنه جمع بين القولين وقوله الأول قبل الخ أي وهو الذي يذاد عنه من بدل أو غير والثاني لا يذاد عنه أحد لأنه في الجنة وأشار في الإضافة إلى هذه الأقوال بقوله :

وكونه بعد الصراط مختلف فيه وبعض بالتعدد اعترف

(قوله) وكلاهما يسمى كوثر أي حقيقة وتقدم أنه فوعل من الكثرة والعرب تسمى كل شيء كثير في العدد أو القدر أو الخطر كوثرًا وتقدم عن ابن عباس أنه جعله من الخير الكثير أي مما ينطبق عليه المعنى اللغوي فلا حاجة إلى جعل الاسم في أحدهما حقيقة والآخر مجاز كما فعل المحشي قال ظم رحمه الله تعالى (جنة ونيران) قول ش يجب الإيمان الخ اشتمل كلامه على مسائل ثلاث يجب اعتقادها الأولى وجود النار والجنة الثانية أنهما مخلوقتان الآن الثالثة خلود المؤمنين في الجنة والكفار في النار أبدًا وكذا يجب اعتقاد أن الكفار يعذبون في النار على الدوام وأن أهل الجنة منعمون فيها على السواء كما دل على ذلك الكتاب والسنة خلافاً لقول بعض المبتدعة أن الكفار بعد طول الزمان يتلذذون بها وأشار في الجوهرة إلى هذه الأمور الأربعة بقوله :

والنار حق أوجدت كالجنة فلا تمل لجاحد ذي جنة

(٥٠ - النشر الطيب : ثاني)



يجب الايمان بخلود المؤمنين في الجنة والكافرين في النار وانهم ماخلوقتان الآن خلافاً لاكثر المعتزلة انهما

دار خلود للسعيد والشقي معذب منعم مهما بقي  
قال البيجوري رد بحقيتهما على منكرهما بالمرّة كالفلاسفة وبايجادها فيما مضى على منكر ذلك وانما يوجد ان  
يوم القيامة كما في هاشم وعبد الجبار من المعتزلة ورد بقوله دار خلود الخ على الجهمية أصحاب جهم يقولون  
بفنائهما وفناء أهلها وهم كفار لمخالفته للكتاب والسنة وقال قوله مهما بقي أى مدة بقاء كل من الفريقين في  
إحدى الدارين وما يقال بتمرّن أهل النار بالعذاب حتى لو ألقوا في الجنة تألموا مدسوس على القوم كيف  
وقد قال تعالى . فلن يزيدكم إلا عذاباً هـ ولعل مراده بالقوم الحاتمي قال الشعراني في البواقيت قال الشيخ  
محي الدين وأعلم أنه إذا غلقت أبواب جهنم يعنى عند ذبح الموت ونداء الملك يا أهل الجنة خلود بلاموت  
ويا أهل النار خلود بلاموت فارت وغلّت وصار أعلاها أسفلها وبالعكس والخلق فيها كقطع اللحم في القدر  
وأطال في ذلك فكذب من أشاع على الشيخ أنه كان يقول إن الكفار يخرجون منها بعد مدة وكذب من  
دس عليه أنه قال إن أهل النار يتلذذون بها ثم قال وقد رأيت في عقائد الشيخ الوسطى مانصه ونعتقد  
أن أهل الجنة وأهل النار مخلدون في داريهما لا يخرج أحد منها أبداً قال ومرادنا بأهل النار الكفار  
والمنافقون لا عصاة المؤمنين فانهم يخرجون منها بالنصوص هـ بنح وقال سيدى أحمد بن المبارك في  
المسألة الثالثة من إزالة اللبس القول بالتذاذ أهل النار بعذابها كفر والشاك في كفره كافر لأن التوقيف  
من النبي ﷺ ورد بادامة النار وعذابها علم ذلك من دين الامة بالضرورة إذ لا يشك أحد من العامة  
فضلا عن الخاصة في خلود الكفار في النار ودوام عذابهم أبداً ولأن فيه تكديماً للنصوص القواطع  
مثل قوله تعالى : والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها .  
فانظره فقد أطال في ذلك ( قوله ) وانهما مخلوقتان الآن الخ ولكن لا يكمل بناؤهما إلا بانتهاه الدنيا  
وانقطاع زمن التكليف فهما بمنزلة سور الدار الذى بناه المالك ثم بعد ذلك يبنى القصور والغرف  
لانهما إنما يبنيان من أفعال المكلفين من خير أو شر ويدل لذلك حديث ان الجنة عذبة الماء طيبة  
التربة وانها قيعان وغراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله الحديث والقيعان هى التى لا بناء فيها  
ولا شجر وحديث من صلى كل يوم اثنتى عشرة ركعة بنى الله له بيتاً في الجنة قاله الحاتمي ونحوه في  
الابرز عن سيدى عبد العزيز الدباغ فانه قال لا يحرك العبد عضواً منه إلا بنى الله له قصرأ في الجنة  
أو في جهنم ولا يختلج في باطنه عرق حالة نومه إلا بنى الله له قصرأ في الجنة أو في جهنم وإذا كان هذا  
في الأفعال التى لا يقصدها العبد فما ظنك بالأفعال التى يقصدها ونهى الله عنها أو أمر بها فقال له  
تلميذه وكيف تبنى القصور على الأفعال التى لا يقصدها لا سيما أفعال الناسى فقال له المعتبر في بنائها  
الحالة التى يرجع إليها عند القصد سواء كان له قصد أم لا فالحالة التى يرجع إليها الكافر عند القصد

يخلقان يوم الجزاء لناقصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل أعدت للمتقين أعدت للكافرين إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تلك الدار الآخرة نجعلها الآية قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم قصة آدم تبقى سالمة من المعارض وفي الحديث اطلعت على النار فرأيت أكثر

هي الكفر والطغيان والحالة التي يرجع إليها المؤمن عند قصده هي حالة إيمانه ومحبة النبي ﷺ انظر الباب الثاني عشر منه تستفد (قوله) خلافاً للمعتزلة أي لبعضهم كابن هاشم وعبد الجبار ومن تبعهما كما في شرح المقاصد وتمسكوا بأدلة ركيكة مبنية على القول بامتناع الخرق والالتزام على الأقل فلاك وامتناع الخلاء من أصول الفلسفة وتأولوا آيات وأحاديث بما يوافق مذهبهم (قوله) لناقصة آدم الخ قال في الرسالة وهي التي أهبط منها آدم نبيه وخليفته إلى أرضه بما سبق في سابق علمه قال جس رد بهذا القول بأن الجنة التي أهبط منها آدم ليست هي الجنة دار الخلد والثواب وإنما هي جنة في الدنيا بأرض عدن أو في السماء السابعة على اختلاف في ذلك وما ذكره ص هو قول الجمهور ومقابلته نسب للمعتزلة ولا بني حنيفة وأصحابه وإليه ذهب مندر بن سعيد البلوطي واحتجوا على ذلك بأن دار الثواب وصفها الله بدار الخلود ولا حزن فيها ولا تأثم ولا كذب ولا حسد وهذه الصفة منفية عن جنة آدم لأنه أخرج منها وكذب فيها إبليس وأثم وتكبر وحسد وأجيب بأن صفة الجنة ليست ذاتية لها وإنما هي بفعل الله تعالى فجاز وصفها بذلك في وقت دون وقت هـ بنحو وقال السعد في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجتماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار قبوتها ثبوتها هـ وأخذ من كلامهما أن القائلين بوجود الجنة الآن اختلفوا هل هي التي أهبط منها آدم أو غيرها الجمهور على الأول وهذا بما لا يجب اعتقاده بدليل اختلاف أهل السنة فيه (قوله) مثل أعدت الخ أي في قوله تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين وقوله أعدت للكافرين أي كما في قوله تعالى فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين فالتعبير بالماضي يدل على كونهما موجودتين فيما مضى والحمل على المجاز تنبيهاً على تحقق الوقوع الاستقبالي لا قرينة عليه بخلاف نحو ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار لو جود القرينة (قوله) إذ لا ضرورة الخ أي والتأويل للظواهر الكثيرة من غير ضرورة الحاد في الدين ومن جملة ذلك ما ورد في صفة الجنة والنار من الآيات والأحاديث الكثيرة والظواهر الكثيرة تفيد القطع (قوله) قلنا الخ حاصله مع إيضاح أن المضارع كما يحتمل الاستقبال يحتمل الحال المستمر ونجعل بمعنى نصير وذلك لا ينافي كونها موجودة بل هو لازم لوجودها أو المراد نجعلها محل نعيم دائم إذا دخلوها فالاستقبال بمعنى المفعول الثاني ولو سلم أن نجعلها بمعنى نخلقها في المستقبل فغايتها معارضة ظاهر لظاهر لأن كلا من الآيتين ليست قطعية فيما استدل عليه وإذا تعارضتا سقطتا، وبقيت قصة آدم سالمة عن المعارض لكن لما لم يجدوا ما يعارضها قالوا إن الجنة التي أهبط منها آدم ليست هي دار الخلود (قوله)



أهلها النساء واشتكت النار إلى ربها وغير ذلك وأخرج الترمذي وغيره عن أبي هريرة رَفَعَهُ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْجَنَّةَ قَالَ لَجَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا قَدْ هَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَالَ وَعِزَّتِكَ لَا يَسْمَعُ بِهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَهَا فَخَفِيَ اللَّهُ بِالْمُكَارِهِ ثُمَّ قَالَ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا قَدْ هَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَالَ وَعِزَّتِكَ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ لَا يَدْخُلَهَا أَحَدٌ وَلَمَّا خَلَقَ النَّارَ قَالَ لَجَبْرِيلَ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا قَدْ هَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَالَ وَعِزَّتِكَ لَا يَسْمَعُ بِهَا أَحَدٌ فَيَدْخُلَهَا فَخَفِيَ بِالشَّهَوَاتِ ثُمَّ قَالَ اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا قَدْ هَبَ فَنَظَرَ إِلَيْهَا فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ وَعِزَّتِكَ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَهَا هـ قَالُوا لَوْ كَاتَمَتْهُ مَوْجُودَتَيْنِ لَفَنَيْتَا بَعْدَ لَا يَهْدِي كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فَيَجِبُ إِعَادَتُهَا بَعْدَ لَا فَائِدَةَ فِي ذَلِكَ فَلَمَّا هُمَا مِنَ الْمُسْتَنْبَاتِ مِنْ عُمُومِ الْآيَةِ وَالْمُسْتَنْبَاتِ سَبْعٌ فِي قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ جُمِعَتْ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ .

سبع من المخلوق غير فانية العرش والكرسي ثم الهاوية

وقلم واللوح والأرواح وجنة في عرضها نراتح

وأيضا يحتمل أن يكون المراد بالآية أن كل حادث هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم لا يحتاجه ابتداءً وفاقاً ودواماً على الصحيح إلى الاستناد للقدرة القديمة

اطلعت على النار الخ في الجامع الصغير اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها للفقراء واطلعت على النار الخ فهو شاهد لهما معاً (قوله) فانظر إليها زاد النسائي وإلى ما أعددت لأهلها وزاد ذلك في النار أيضاً (قوله) قالوا الخ هذا الأمر الثاني بما تمسك به المعتزلة وقوله لفنيتا أي واللازم باطل للاجماع على دوامهما وقوله من المستنبات أي الداخلة في قوله تعالى فصق من في السموات والأرض إلا من شاء الله قال ابن عباس المحدثات التي لا تفنى سبعة اللوح والقلم والعرش والكرسي والجنة والنار والأرواح وحينئذ فنخصص عموم آية الهلاك جمعاً بين الأدلة المتقدمة والدليل على التخصيص هذه الآية ويزاد على السبع المذكورة عجب الذنب كما مر ونظمها السيوطي بقوله :

ثمانية حكم البقاء يعيها من الخلق والباقيون في حيز العدم

هي العرش والكرسي نار وجنة وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

ولا يحتاج إلى زيادة الحور لدخولهن في الجنة لأن المراد الجنة وما فيها (قوله) وأيضاً يحتمل الخ على هذا الاحتمال لا يحتاج إلى الاستثناء لأن تلك الثمانية هالكة بالمعنى المذكور وأشار بقوله يحتمل إلى أن هذا احتمال عقلي وإلا فالأول هو الظاهر المشهور عندهم ولذا أتى به السعد في شرح العقائد على سبيل التنزل مع الخصم وعبارته من أولها قالوا لو كاتموا موجودتين الآن لما جاز هلاك كل الجنة لقوله تعالى أكلها دائماً واللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا بوجه قلنا المراد بالدوام أنه كلما فنى شيء منه جرى يبدله وهذا لا ينافي الهلاك على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الاتباع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم هـ بنح (قوله)

وورد في صفة الجنة آيات وآثار لا تحصى قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار الخ وفيها ما تشتهي النفس الآية وجنة عرضها السموات والأرض في سدر منخضود وطلح منخضود وظل ممدود

لاحتياجه الخ تقدم عند ش في أول مبحث القدرة أن أصل وجود الحادث أثر لها اتفاقا وبقاء الحادث أثرها على الصحيح انظر تمامه واحتجت المعتزلة أيضا بأن خلقهما قبل الثواب والعقاب لا فائدة فيه فهو عبث لا يليق بالحكيم ورد بأن أفعاله تعالى لا تعلل بالفوائد لا يسأل عما يفعل وعلى تسليم التعليل فما المانع من اشتغالها على فوائد لم نطلع عليها وقال ابن الهمام في المسامرة ونفى الفائدة بمنوع إذ هي دار نعيم أسكنها من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير ه واحتجوا أيضا بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماء والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفعال إدخال عالم في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتزام وهو باطل والجواب أن هذا مبني على قواعد الفلاسفة التي لا يقول بها أهل السنة انظر شرح المقاصد (قوله) آيات الخ قال جس في شرح الرسالة إن أردت أن تعرف صفة الجنة فاقرأ القرآن فليس وراءه بيان الله بيان فقرأ الواقعة وقوله تعالى : ولمن خاف مقام ربه جنتان إلى آخر السورة وغير ذلك من سور القرآن وقد وردت أحاديث في صفتها ولندكر بعضها تفصيلا لتضمنه لما معك من القرآن ثم تكلم عليها من وجوه وهي أبوابها وحيطانها وأرضها وغرفها وأشجارها وثمارها وطيرها وطعامها وشرابها وصورها وخدمها وتلذذ أهلها بالسماع وصفات المؤمنين فيها ومحلها وأتى بالأحاديث الدالة على ذلك فانظره إن شئت وشرح رحمه الله أدمج هذه الوجوه اختصاراً (قوله) وآثار اعلم أن طريقة المتأخرين وهي المعتمدة كما قاله السخاوي أن الآثار اصطلاحاً الأحاديث سواء كانت مرفوعة أو موقوفة قال ومنه شرح معاني الآثار لا شتماله عليها ه وعليها ذهب ش وطريقة المتقدمين كالبخاري أن الحديث والآثر والخبر والسنة ألفاظ مترادفة وطريقة الغزالي ومن تبعه أن الحديث كلام النبي ﷺ والآثر والخبر كلام السلف وقال جماعة من أهل الحديث كابن الصلاح الحديث ما مر والآثر ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرفع والخبر أعم وقيل الآثر أعم وعليه قول السيوطي في ألفيته .

والمتن ما انتهى إليه السند من الكلام والحديث قيدوا

بما أضيف للنبي قولاً أو فعلاً وتقريراً ونحوها حكوا

وقيل لا يختص بالمرفوع بل جاء للموقوف والمقطوع

فهو على هذا يرادف الخبر وشهر واشمول هذين الآثار

(قوله) منخضود أي لا شوك فيه كأنه خضد أي قطع شوكه والسدر شجر النبق وقيل المنخضود هو الموقور حملاً قيل إن ثمرها أعظم من القل والطلح قيل هو الموز عند أكثر المفسرين وقيل شجر له ظل بارد وطيب وقيل هو شجر أم غيلان له شوك ونور طيب الرائحة ومعنى منخضود أي متراكم قد



الآية ويطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق الآية ولمن خاف مقام ربه إلى آخر السورة ولنقتصر على نزر من الأحاديث تبركا أخرج الترمذي عن أبي هريرة قلت يا رسول الله مم خلق

نضد بالحل من أوله إلى آخره ليس له سوق بارزة بل من عرقه إلى أغصانه فيه ثمر وليس شيء من ثمر الجنة في غلاف كثمر الدنيا بل كلها مأكول ومشروب ومشموم وظل ممدود أي دائم لا تنسخه الشمس كظل الدنيا (قوله) ويطوف عليهم ولدان أي غلمان جمع وليد مخلدون لا يموتون ولا يهرمون ولا يتغيرون وقيل مقرطون والمخلد القرط وهو حلقة تعلق في الأذن واختلفوا في هؤلاء الولدان على أقوال قال الخازن والصحيح أنهم ولدان خلقوا في الجنة لخدمة أهلها كالخوارج ولم يحصلوا عن ولادة أطلق عليهم اسم الولدان لأن العرب تسمى الغلام وليداً مالم يحتمل والامة وليدة وإن أسنت ه نعم ورد أن الرجل من أهل الجنة يولد له الولد فيها كما يشتهي يكون حمله وفصاله وشبابه في ساعة واحدة ذكره جس على الرسالة وفي اليواقيت للشعراني فإن قيل هل يولد لأحد في الجنة فالجواب نعم روى ذلك عن النبي ﷺ ولفظ الحديث أن المؤمن إذا اشتبه الولد كان حمله ووضعته وسنه في ساعة كما يشتهي وفي رواية ولكنه لا يشتهي ه وقوله تعالى : إذا رأيتهم حسبتهم ثلثوا مشوراً أي في ياض الثلث وحسنه وصفائه فإذا ائثر على بساط كان أصفى منه منظوماً وقيل إنما شبهوا بالمشور لا تتشابههم في الخدمة (قوله) بأكواب الخ جمع كوب وتقدم معناه والأباريق جمع أبريق وهي ذوات الخراطيم والعري سميت بذلك لبريق لونها من الصفاء والكاس قدح فيه شراب فإن لم يكن فيه فليس بكاس من معين أي من خمرة جارية تجري من العيون لا يصدعون عنها أي لا تصدع رؤسهم من شربها كخمر الدنيا ولا ينزفون أي لا يسكرون منها وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون قال ابن عباس يخطر على قلب المؤمن لحم الطير فيطير متمثلاً بين يديه على ما يشتهي وقوله تعالى وحوراً ويطوف عليهم حوراء جمع حوراء عين جمع عينا أي ضخام العيون كأمثال اللؤلؤ المكنون أي المخزون في الصدف المصون الذي لم تمسه الأيدي ولم تقع عليه الشمس والهواء فيكون في نهاية الصفاء روى أن الحوراء إذا مشيت يسمع تقديس الخلاخل من ساقها وتمجيد الأسورة من ساعدها وعقد الياقوت يضحك في نحرها وفي رجلها نعلان من ذهب شرا كهما من لؤلؤ ويا تى لش أحاديث في صفتين (قوله) ولمن خاف مقام ربه جنتان قال الخازن يعني جنة عدن وجنة النعيم وقيل جنة بخوفه ربه وجنة بترك شهوته ه وقال النسفي جنة للانس وجنة للجن لأن الخطاب لهما وكان قيل لكل خائف منك جنتان (١) جنة للخائف الانسي وجنة للخائف الجنى ثم قال تعالى ومن دونهما أي الجنتين الأولى (٢) جنتان أخريان قال ابن عباس من دونهما في الدرج وقيل في الفضل قال ابن جرير من أربع جنان جنتان للمقربين السابقين فيهما من كل زوجان

(١) مقتضى كلامه أن يكون التقدير ولكل خائف منك جنة (٢) كذا بالأصل والصواب الأولين : عبد الله محمد الصديق

الخلق قال من الماء قلت الجنة ما بناؤها قال لبنة فضة ولبنة ذهب وبلاطها (١) المسك الاذفر وحبهاؤها  
 اللؤلؤ والياقوت وترابها الزعفران من دخلها ينعم ولا يياس ويخلد ولا يموت ولا تبلى ثيابهم ولا يفنى  
 شبابهم الحديث وأخرج أيضا عن عبادة بن الصامت مرفوعاً في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين  
 ما بين السماء والأرض والفردوس أعلاها درجة ومنها تتفجر أنهار الجنة الأربعة ومن فوقها عرش  
 الرحمن فاذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس وأخرج أيضا عن أنس مرفوعاً لقاب قوس أحدكم في الجنة  
 أو موضع قيده خير من الدنيا وما فيها ولو أن امرأة من أهل الجنة اطلعت إلى أهل الأرض لأضامت  
 الدنيا وما فيها ولمأت ما بينهم ما ربحا ولنصفها يعني الخمار خير من الدنيا وما فيها وقيد الشيء مقدره وأخرج

وجنتان لأصحاب اليمين والتابعين فيما فأكته ونخل ورمان هـ بخ من الخازن والحاصل أن الآيات  
 والأحاديث في صفة الجنة والنار وما أعد الله فيهما لأهلها كثيرة يطول تتبعها (قوله) بلاطها الخ  
 البلاط ما فرشت به الدار من حجر وغيره والمسك معروف والاذفر بفتح الحاء هو اشتداد الرائحة طيبة كانت  
 كالمسك أو كريهة كالصنان كما في المصباح والاذفر أي بين الذفر الذي هو شدة الرائحة فان فسر المسك  
 الاذفر بالذي لا خلط فيه كان تفسيراً باللازم لأنه يلزم من عدم خلطه اشتداد رائحته (قوله) لا يياس  
 البؤس يطلق على معان منها الضرر والحزن أي لا يتضرر ولا يحزن (قوله) والفردوس أعلاها الخ هذا  
 الحديث يقتضي أن الفردوس أعلا الجنان وكذا حديث البخاري إذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس فانه وسط  
 الجنة وأعلاها وفي بعض الأحاديث ما يقتضي أن أعلاها جنة علي بن أبي طالب عن أبي سعيد الخدري  
 رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أهل علي بن أبي طالب يشرف أحدهم على أهل الجنة فيضيء  
 وجهه لأهلها كما يضيء القمر ليلة البدر لأهل الدنيا وإن أبا بكر وعمر منهم ذكره في الجامع الصغير وقيل  
 غير ذلك وفي الأبريز عن سيدي عبدالعزيز أعلی الجنان وأفضلها دار المزيدي وليس فيها شيء من النعيم ولا يسكنها  
 إلا أهل المشاهدة وهي أفضل عندهم من كل نعمة ولذة أهل اللذة الروح لا لذة الذوات وتليها في الفضل  
 والعلو جنة علي بن أبي طالب وهي فوق جنة الفردوس خارجة عن جهتها وليست مسامحة لها ثم جنة الفردوس وغالب  
 من يسكنها أمة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخرج عنها منهم إلا نحو العشرين من أهل الظلم والكبائر فقال له  
 ابن مبارك فكيف نصنع بالأحاديث الدالة على أن جنة الفردوس أعلی الجنان فقال رضي الله عنه من شاء  
 أن يسمى هذه الجنان الثلاث أي جنة المزيدي وجنة علي بن أبي طالب والفردوس جنة واحدة فله ذلك ويقول إن المجموع  
 جنة الفردوس باعتبار أن قبة النبي ﷺ أخذت من الثلاثة فمن كان في واحدة منها فهو معه فمن نظر  
 إلى مقامه صلى الله عليه وسلم وجعل الجنان الثلاث جنة واحدة فله ذلك قال ابن مبارك وبهذا يجمع بين  
 الأحاديث هـ وإنما أمر صلى الله عليه وسلم بسؤال الفردوس لأنها جنة أمته (قوله) الأربعة

(١) كذا بالأصل والذي في الحديث ملاطها بالميم وهو غير البلاط



أيضاً عن علي رفعه إن في الجنة لمجتمعاً للهور العين يغنين بأصوات لم يسمع الخلاق بمثلاً يقطن نحن الخالدات فلا نبيدون نحن الناعمات فلا نبأس ونحن الراضيات فلا نخططوبى لمن كان لنا وكناله وأخرج هو والشيخان عن أبي هريرة رفعه إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم على أشد كوكب درى في السماء لا يولون ولا يتغوطون ولا يتفلون ولا يتمخضون أمشاطهم الذهب ورشحهم المسك مجاميرهم الآلوة والآلنجوج أزواجهم الحور العين على خلق رجل واحد على صورة أبيهم آدم ستون ذراعاً في السماء الآلوة والآلنجوج من أسماء العود الذي يتبخر به ومن أسمائه الكباء والمسلم عن جابر في أخرى ولا يولون ولا يتغوطون قيل فما بال الطعام قال جشاء ورشح كرشح المسك يلهمون التسليح والتحميد كما يلهمون النفس وأخرج الترمذي عن الخدرى رفعه أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم واثنان وسبعون زوجة وتنصب له قبة من لؤلؤ ويزبرجد وياقوت كما بين الجاية إلى صنعاء وكذا ورد في صفة النار أعاذنا الله تعالى منها بفضل آى وأحاديث قوا أنفسكم

أى المذكورة في قوله تعالى فيها أنهار من ماء غير آسن الآية وقوله لقاب الخ قال في مختار الصحاح تقول بينهما قاب قوس أى قدر قوس والقاب ما بين المقبض والسية ولكل قوس قابان وقيل في قوله تعالى فكان قاب قوسين أراد قابى قوس قلبه هـ ( قوله ) مجاميرهم الخ قال في المختار الجمرة بكسر الميم واحدة المجامر وكذا الجمر بكسر الميم وضمها فبالكسر اسم للشئ الذى يجعل فيه الجمر وبالضم الذى هي له الجمر وقال في المصباح الجمر بكسر الميم والاول هى المبخرة والمدخنة قال بعضهم والمجر بحذف الهاء ما يئخر من عود وغيره وهى لغة أيضاً فى الجمرة هو الظاهر حمل الحديث على ما يئخر به لانه لا يحتاج إلى تقدير مضاف بخلاف ما إذا حمل على الآلة فيقال بخور مجامرهم ويدل على هذا الاحتمال رواية بخور مجامرهم قال ابن زكري فان قيل الجنة لا نار فيها أجيب بأن فيها ناراً لا تسلط إلا على إحراق ما يتبخر به ولا يتأذى من يمسكها أو يفوح العود فيها بغير نار هـ قلته المحشى قلت الظاهر الاحتمال الآخر وأما الاول فيحتاج إلى نص مصرح بأن فى الجنة ناراً ولا يكفى الحديث الذى عند ش لانه يحتمل ويحتمل ( قوله ) الآلوة بسكون اللام الآلى وفتح الهمزة وتضم وضم اللام الثانية وتشديد الواو والآلنجوج بسكون اللام الآلى وفتح الهمزة وفتح اللام الثانية هو العود أيضاً والكباء بضم الكاف ( قوله ) واثنان وسبعون زوجة أى من الحور وفى جس على الرسالة وردان الرجل من الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء وأربعة آلاف بكر وثمانية آلاف ثيب يعانق كل واحدة مقدار عمره فى الدنيا هـ وانظر هل الابكار والثيبات من الجنة أو من الدنيا وظاهر الخبر المذكور الثانى وهل هذا عام فى كل رجل أو خاص ببعضهم والله أعلم ( قوله ) ما بين الجاية الخ هى قرية بدمشق وصنعاء بلدة باليمن والآل كثر فيها المد والنسبة إليها صنعانى بالنون والقياس صنعاوى بالواو قاله فى المصباح ( تمة ) عدد الجنان ثمانية أولها دار السلام ثم جنة النعيم ثم جنة المأوى ثم دار الخلد

وأهليكم نارا إلى يومرون إن جهنم كانت مرصاداً إلى وفاقا انا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالاً وسعيراً

ثم جنة عدن ثم جنة الفردوس ثم جنة عليين ثم دار المزيدي قاله سيدي عبد العزيز الدباغ وهذا الترتيب على سبيل الترقى فلا ينافي ما تقدم عنه أن دار المزيدي هي الأعلى على قال صاحب الأبريز ولم يقع للعلماء تحرير في عدد الجنان فقبل أربع وقيل سبع وقيل جنة واحدة وكونها ثمانية يناسب كون أبوابها ثمانية كما وردت به الأحاديث نحو فتحت له أبواب الجنان الثمانية انظر البدور السافرة للسيوطي هـ بنخ وقال جس على الرسالة وأما أبوابها ثمانية كما في البخاري من حديث سهل بن سعد وهي منقسمة على أصول الأفعال قال صلى الله عليه وسلم فمن كان من أهل الصلاة دعى من بابها ومن كان من أهل الصيام دعى من بابها ويقال له باب الريان ومن كان من أهل الجهاد دعى من بابها ومن كان من أهل الصدقة دعى من بابها فقال أبو بكر فهل يدعى منها أحد كلها فقال نعم وارجو أن تكون منهم وبقي باب الحج وباب كظم الغيظ وباب المتوكلين الذين يدخلون الجنة بغير حساب وتردد ابن حجر في الباب الثامن هل هو باب الذكرا أو باب العلم قال الشيخ زروق وأتكر ابن العربي قصر أبواب الجنة على عدد هـ وعليه فلا مفهوم لقوله في الحديث ثمانية وفي التوشيح ويحتمل أن يكون المراد بالأبواب التي يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة كثيرة يعني وقد جاء لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة بإسناد صحيح كما في ابن حجر هـ من حواشي العارف على البخاري هـ وفي الأبريز الأبواب ثمانية بعدد الجنان بإزاء كل باب ملك من الملائكة الثمانية الذين يحملون العرش لأن الله تعالى قسم نور النبي صلى الله عليه وسلم أقساماً ثمانية فخلق من كل قسم لمكاً وجنة (قوله) وكذا ورد في وصف النار الخ قال الشيخ عlish النار ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع من علماء الأمة أوجدوها الله فيما مضى كالجنة فمن أنكر وجودها بالمرّة فهو كافر كالفلان فقه ومن أنكر وجودها فيما مضى وقال إنما يوجدان يوم القيامة فهو فاسق هـ وأبوابها سبعة وكذا طبقاها (قوله) قوا أنفسكم قال ابن عباس بالانتهاء عما نهاكم الله عنه والعمل بطاعته وأهليكم أي مروهم بالخير وانهوهم عن الشر والمراد بالحجارة في الآية الكبريت لأنه أشد الأشياء حرّاً وأسرع إيقاداً وقيل الأحجار المتخذة آلهة (قوله) مرصاداً أي طريقاً فلا يدخل أحد الجنة حتى يقطع النار وقيل معدة لهم من رصدت الشيء أرصده إذا ترقبته والمرصاد المكان الذي ترصده فيه العدو أي إن جهنم ترصد الكفار وتنتظرهم وما آبا أي مرجعاً يرجعون إليه لا يثن فيها أحقاباً قال النسفي جمع حقب وهو الدهر ولم يرد به عدداً محصوراً بل لا بد كلما مضى حقب تبعه آخر إلى غير نهاية فلا يستعمل إلا إذا أريد به تتابع الأزمنة وفي الخازن روى عن الحسن قال إن الله تعالى لم يجعل لأهل النار مدة بل قال لا يثن فيها أحقاباً كما مضى حقب دخل حقب آخر إلى الأبد وقال ابن مسعود لو علم أهل النار أنهم يلبثون فيها بعد مضى



وأخرج الشيخان والترمذي عن أبي هريرة رفعه ناركم التي توقدون جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم قالوا والله إن كانت لكافية قال فضلت عليها بتسعة وستين جزءاً كلها مثل حرها وأخرج مالك والترمذي عنه رضي الله عنه مرفوعاً أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت فهي سوداء مظلمة وأخرج الترمذي عن أبي الدرداء رفعه يلقى على أهل النار الجوع فيمدل ما هم فيه من العذاب فيستغيثون فيغاثون بطعام من ضريع لا يسمن ولا يفتي من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة فيذكرون أنهم كانوا يجيزون الفصص في الدنيا بالشراب

الدنيا لفرحوا ولو علم أهل الجنة أنهم يلبثون فيها عند مضي الدنيا لحزنوا هـ وتقدم أن مما يجب اعتقاده خلود أهل الجنة فيها وخلود أهل النار فيها وقد أظنبت ابن مبارك في الرد على من قال إن النار تخلو من الكفار وتبقى خاوية انظر إزالة اللبس نعم الطبقة الأولى الخاصة بعصاة المؤمنين تبقى خاوية بعد نفوذ الوعيد فيهم وخروجهم وقال الشيخ الأثير وما في كلام محي الدين من خرابها وتصفيق أبوابها ونبات شجر الجرجير فيها يحمل على مكان عصاة المؤمنين أو هو مدسوس هـ بنح وتقدم عن الشعرا في أنه مدسوس قطعاً وأما الأول فظاهر لا إشكال فيه والجرجير بجيمين نبات معروف قاله في ق وفي كتاب الطب النبوي للحافظ سيدي محمد الذهبي مائنه جرجير يسمونه الأَطباء بقلة عائشة حاررطب يحرك شهوة الجماع روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال الجرجير بقلة خبيثة كأنى أراها تنبت في النار هـ فان صح فيحمل على الطبقة الأولى التي فيها المؤمنون أو أنها شجرة يعذب بها أهل النار كالزقوم هـ ولعله هو المعروف عند العامة بالجرجير (قوله) جزء من سبعين الخ قال ابن العربي ما أخرجها الله للناس من جهنم حتى غمست في البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها أحد وقوله أوقد أى بعد أخذ نار الدنيا منها وقوله فهي سوداء أى لا ضوء فيها فهي مخالفة لنار الدنيا وذلك زيادة في عذاب أهلها أعادنا الله منها قال البيهقي بعد هذا الحديث وحرها هواء محرق ولا جمر فيها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آله هـ أى كما في الآية المقدمة لكن الشرر فيها قال تعالى إنها ترمي بشرر كالقصر (قوله) من ضريع قيل هو نبت ذو شوك لا طيء بالأرض تسميه قريش الشبرق فاذا هاج تسميه الضريع وجاء في حديث عن ابن عباس رفعه الضريع شيء في النار يشبه الشوك أمر من الصبر وأثن من الجيفة وأشد حراً من النار فان قلت قد ذكر الله تعالى أيضاً أنه لا طعام لهم إلا من غسلين أوجب بأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص فمنهم من طعامه الزقوم ومنهم من طعامه الضريع ومنهم الغسلين على قدر ذنوبهم (قوله) فيستغيثون الخ زاد الخازن عن أبي الدرداء فعطشهم ألف سنة ثم يسقون من عين آنية شربة لا هتة ولا مرة فاذا الخ وقوله قطع قال تعالى وسقوا ماء حميمًا قطعاً أمعاءهم (قوله) يأسون الخ أى ولا يتكلمون بعد ذلك أبداً وورد أنه تسود وجوههم جداً وتعشى أبصارهم وتبكم

فيستغيثون بالشراب فيدفع اليهم الحميم بكلاليب الحديد فاذا دنا من وجوههم شوى وجوههم فاذا دخل بطونهم قطع ما في بطونهم فيقولون ادعوا خزنة جهنم عساهم يخففون عنا فيدعونهم فيقولون ألم تأتكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالو فادعوا وما دعاء الكافرين إلا في ضلال فيقولون ادعوا ما لكافي قولون يا مالك ليقتض علينا ربك فيجيبهم إنكم ما كثون قال الا عمش نبث أن بين دعائهم ما لك وإجابته مقدار ألف عام فيقولون ادعوا ربكم فلا تجدون خيراً منه فيقولون ربنا غلبت علينا شقوتنا إلى ظالمون فيجيبهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فعند ذلك يأسون من كل خيراً فياً خذون في الزفير والشهيق ويدعون بالويل والثبور زاد رزين فيقال لهم لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً هـ (تمة) قال في النقاية وشرحها ونعتقد أن الجنة في السماء وقيل في الأرض وقيل بالوقف والاول يفيد قوله اهبطوا منها قلت وهو ظاهر قوله في حديث الاسراء ما فرغ من ذكر عروجه إلى السموات ثم أدخلت الجنة فاذا فيها جنازة اللؤلؤ والثاني هو ظاهر حديث أبي نعيم في تاريخ أصبهان عن ابن عمر مرفوعاً إن جهنم محيطة بالدنيا وإن الجنة من وراءها فلذلك كان الصراط طريقاً إلى الجنة هـ ونكف عن النار أي نقول بقول الوقف وأن محلها حيث يعلم الله وقيل تحت الأرض لما روى البيهقي في الشعب عن

ألسنتهم وتجدع أنوفهم وآذانهم وتغل أيديهم إلى أعناقهم ويمشون على النار بوجوههم (قوله) تمة أي للكلام على الجنة والنار تتعلق بموضعهما والنقاية اسم تولى للسيوطي سماه نقاية العلوم أي مختارها ذكر فيه خلاصة أربعة عشر علماً ونص النقاية وإن الجنة والنار مخلوقتان اليوم وإن الجنة في السماء ونكف عن النار هـ (قوله) والاول يفيد الخ عبارة السيوطي في شرحها والذي اخترته يعني أنها في السماء هو المفهوم من سياق القرآن والحديث كقوله تعالى في قصة آدم اهبطوا منها وفي الصحيح أسألوا الله الفردس فإنه أعلى الجنة وفوق عرش الرحمن ومنه تنفجر أنهار الجنة وفي مسلم أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش هـ وقال السعدني شرح المقاصد لم يرد نص صريح في مكان تعيين الجنة والنار والاول أكثر على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنان عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع والحق تفويض ذلك إلى العلم الخبير هـ (قوله) قلت الخ هو من كلام ش قصد به تقوية القول الاول وكذا الثاني وسكت عن القول الثالث لظهور رجحانه لأنه المختار في أمور الآخرة التي لم يرد فيها نص صريح كما مر وقوله وقف هو من كلام السيوطي في النقاية إلى قوله وجمع ظم الخ إلا أن ش اختصره وقوله حيث يعلم الله زاد في النقاية فلم يثبت عندى حديث أعتمد في ذلك هـ وهذا يفيد أن ما ذكر من الآثار ليس بثابت عنده فالمختار عند السيوطي في الجنة أنها في السماء وفي النار الوقف والمختار عند السعد الوقف فيهما معاً وجملة



وهب بن منبه قال إذا قامت القيامة أمر بالفلق فينكشف عن سقر وهو غطاؤها فتخرج منه نار تنشب البحر المنطبق على سفير جهنم الحاجز بينها وبين الأرضين السبع أسرع من طرفة العين فتشتعل في الأرض فتدعها جرة واحدة وقيل على وجه الأرض لما روى عن وهب أيضاً أشرف ذو القرنين على جبل قاف فقال يا قاف أخبرني عن عظمة الله قال إن شأن ربنا لعظيم وإن نوراني أرضاً مسيرة خمسمائة عام في خمسمائة عام من جبال ثلج يحطم بعضها بعضاً ولولاها لاحتزقت من حرجهم وروى الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن عبد الله بن سلام قال الجنة في السماء والنار في الأرض هـ وقيل محلها في السماء أيضاً وجمع الناظم النار باعتبار طبقاتها السبع أعلاها جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وهي الدرك الأسفل مقر المناهقين قال زروق وليس في ذلك قاطع غير ذكر الأسماء ففيل هي طبقات وقيل اسم لجلتها وليس في ذلك توقيف (تسميم) بقى على ظم مما يجب اعتقاده رؤية الله تعالى وأخذ الصحف والحساب والشفاعة أما الرؤية فهي

الأقوال التي ذكرها ش في الجنة ثلاث وفي النار أربعة (قوله) باعتبار طبقاتها الخ أشار لها ولا أصحابها الشيخ الأمير على طريق التدلي بقوله :

جهنم للعاصي لظى ليهودها وحطمة دار للنصاري أولى الغم  
سعير عذاب الصابئين ودارهم مجوس لها سقر جحيم لذى صنم  
وهاوية دار النفاق وقتها واسأل رب العرش أمناً من النقم

وقوله للعاصي يعني من المؤمنين بدليل ما بعده ويخرجون منها بالشفاعة وبايمانهم كما مر وسكن عين حطمة وسقر للوزن (قوله) تسميم أي تكميل للكلام ظم في أمور بقيت عليه لم ينبه عليها بالخصوص وإن كانت داخلة في التصديق بالكتب والرسائل لأن هذه الأمور الأربعة وردت في الكتاب والسنة كالصراط والميزان لكن أهل هذا الفن لا يكتفون بدلالة تتضمن والالتزام فلا بد من التصريح على أعيان المسائل سيما الأمور التي وقع الخلاف فيها من المبتدعة قال سي وأما قولنا بحمد رسول الله فيدخل فيها الإيمان بسائر الأنبياء والكتب واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بذلك وزاد في الشرح وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل في الكتاب والسنة وتأليف العلماء هـ وقال ابن حجر على حديث جبريل ولا اختلاف أن الإيمان برسول الله المراد به الإيمان بوجوده وبما جاء به عن ربه فيدخل جميع ما ذكر تحت ذلك هـ (قوله) أما الرؤية الخ قال النسفي في عقائده رؤية الله جائزة عقلاً وواجبة نقلاً ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الآخرة فيرى لافي مكان ولا جهة من غير مقابلة ولا اتصال شعاع بين الراي

للمؤمنين قبل دخول الجنة وبعده أما قبله فقال تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وفي الصحيحين أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك وأما بعده فروى مسلم حديث إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى أتريدون شيئاً أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر

وبين الله تعالى هـ (قوله) فهي للمؤمنين الخ أي والمؤمنات على الصحيح ففيه تغليب ويشمل الملائكة قال السيوطي وهو الأقوى وقيل لا رؤية لهم وقيل يراه جبريل فقط ويشمل مؤمنى الأئمة الماضية قال ابن أبي جمرة الأظهر مساواتهم لهذه الأئمة ويشمل أيضاً أهل الفترة على القول بنجاتهم وخرج الكفار والمنافقون لقوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا إنهم لیسوا من أهل التشریف وقيل إنهم يرونه ثم يحجبون زيادة في الحسرة عليهم قال الجلال وله شواهد روينها عن الحسن البصري ولا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى التي تدخل الجنة ككباش اسماعيل وناقصة صالح (قوله) وجوه يومئذ أي يوم القيامة بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة أي كالحة شديدة العبوسة تظن أي توقن أن يفعل بها فعل هو في شدته فاقرة أي داهية عظيمة تكسر فقار الظهر وقد قيل في قوله تعالى وأشرق الأرض بنور ربها أن المراد تجليه لفصل القضاء وهو مختار البغوى وانتصر له الطيبي بأحاديث منها حديث الصحيحين الذي عندش ثم إن رؤية الله تعالى يوم القيامة رؤية هبة وجلال وفي الجنة رؤية كرامة وجمال وقوله ناضرة بالضاد الساقطة من النضارة والحسن أي حسنة ناعمة إلى ربها ناظرة بالمشالة قال ابن عباس وأكثر المفسرين تنظر إلى ربها عياناً بلا حجاب وحمل النظر على الانتظار لا مرربها أو لثوابه كما قيل لا يصح لا به يقال نظرت فيه أي تفكرت ونظرت انتظرته ولا يعدى بالي إلا بمعنى الرؤية قال الأزهري ومن قال أن المعنى منتظرة فقد أخطأ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرته وإنما تقول نظرت فلاناً أي انتظرته انظر الخازن وقال في شرح الكبرى وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل إلى اسم بمعنى النعمة ورد بأنه لو كان كذلك لما خص بأسناده إلى الوجه ولم يكن للتقييد بالظرف فائدة لأن المؤمنين لم يزالوا منتظرين نعم الله بل الكفار كذلك (قوله) وفي الصحيحين الخ هذا إشارة إلى دليل الرؤية من السنة وقوله ترونه كذلك زاد جس على الرسالة وفيه أن ذلك قبل دخول الجنة وتضارون بضم التاء والراء مشدداً من الضرر ومخففة من الضير أي الضرر أي هل يحصل لكم ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك فالتشبيه في الرؤية أو عدم اشتباهاها لا في المرئي فليس المراد بالرؤية ميل الحدة للمرئي لاستحالة في حقه تعالى كما يأتي (قوله) فروى مسلم الخ اشتمل هذا الحديث على دليلين للرؤية دليل من السنة وهو صدره ودليل من الكتاب وهو قوله ثم تلا للذين الخ (قوله) فيكشف الحجاب أي عنهم



إلى ربهم زاد في رواية ثم تلا للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فالحسنى الجنة والزيادة النظر إليه تعالى وأجمعت الأئمة في الصدر الأول على وقوع الرؤية في الآخرة وإن الوارد في ذلك محمول على ظاهره حتى ظهرت ساقطة المعتزلة المحيلين لها فاحتج أهل الحق عليهم بوجهين الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق بالبصريين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة

وأما الحق تعالى فلا يحجب به شيء كما مر بسطه (قوله) من النظر الخ أى لأنه النعمة العظمى قال بعضهم أفضل ما أعطى العبد في الدنيا الذكر وفي الآخرة النظر إلى وجه الله تعالى وتقدم عن سيدى عبدالعزیز الدباغ أن دارالمزيد ليس فيها من نعيم الجنة إلا المشاهدة وهى أعز عند أهلها من نعيم الجنة وقال أبويزيد البسطامى إن لله خواص من عباده لو حجبهم عن رؤيته في الجنة ساعة لاستغاثوا منها كما يستغيث أهل النار من النار وهذه رؤية خواص الخواص في الجنة ورؤية الخواص بكرة وعشية ورؤية عوام المؤمنين نحو الجمعة والعيدى كل على قدر مقامه (قوله) وأجمعت الأئمة الخ هذا إشارة إلى دليل ثالث للرؤية من النقل وهو الإجماع وقد أجمعت الصحابة رضی الله عنهم على وقوع الرؤية وطلبها في الدار الآخرة وكذا من بعدهم من السلف الصالح وسألهما النبي ﷺ كما في حديث اللهم إني أسألك الرضى بعد القضاء وبرد العيش أى طيبه بعد الموت ولذة النظر إلى وجهك وشوقاً إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة وكذا موسى عليه السلام وعن الإمام مالك لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى راوه ولولم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرين بالحجاب قال تعالى : كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . وقال الإمام الشافعى لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضى ثم إن هذه الأدلة من السمع وإن كان كل واحد منها ليس بنص تفيد القطع بجواز الرؤية لكثرتها وتواطئها على معنى واحد والظواهر إذا كثرت أفادت القطع وبهذا رد ابن التلمسانى على الفخر الرازى في ميله إلى عدم القطع بجوازها لما لم يتضح له الدليل العقلى عليها والأدلة السمعية رآها ليست بنص قال في شرح الكبرى على أن بعض تلك الأدلة على الأفراد كسؤال موسى عليه السلام يكاد أن يكون نصاً في جوازها ويقرب منه حديث سترون ربكم وهو حديث مستفيض تلقته الأئمة بالقبول هـ (قوله) فاحتج أهل الحق أى على إمكانها كما صرح به السعد في شرح المقاصد وإن كان ظاهر سياق ش في الوقوع وقوله بوجهين أى عقلى ونقل والمعول عليه هنا النقل ولذا اقتصر عليه أبو منصور الماترىدى لأن الدليل العقلى ضعيف وفيه تكلفات انظر المقاصد وشرح الكبرى ولذا أخره في الكبرى والمقاصد وإنما قدمه ش تبعاً لشرح المقاصد لأن الدليل النقلى إنما ينفع إذا لم تمتنع الدعوى عقلاً فتصحح الرؤية عقلاً مقدم على التعويل على شهادة النقل (قوله) بين جسم وجسم أى كجسم الإنسان والحجر والشجر والسواد واليباض لكن قال الخيالى يرد عليه أنه إن أريد الفرق برؤية البصر فصادرة وإن أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصريين الأعمى والأقطع يعنى مع أن العمى والأقطع ليسا مرتين

مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان إذ لا رابع يشترك بين الـأعيان والاعراض والحدوث الوجود عن عدم والامكان عدم ضرورة الوجود والعدم وظاهر أنه لا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود هو مشترك بين الصانع وغيره فتصح رؤيته لتحقيق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كونه شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت والاصل عدمه

والتحقيق أن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصراً هـ (قوله) ولا بد للحكم المشترك الخ زاد العصام ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذي يتمتع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الا مكان المشترك بين الموجود والمعدوم ولا شيء من الأمور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث هـ فأسقط الامكان وكذا أسقطه في شرح المقاصد حيث قال وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لا امتناع لتعليل الحكم الواحد بعلمتين وهي إما الوجود وإما عدمه إذ لا ثالث يصح للعلية والحدوث أيضاً غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبار محض أو عن الوجود بعد عدمه ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو بما يشترك فيه الواجب لما مر في مبحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب هـ والحاصل أن الامكان لا يصح للتعليل إما لكونه علة تجاوز محل الحكم لوجوده في المعدوم والموجود أول دخول عدمه في مفهومه (قوله) والحدوث الوجود عن عدم أى وحيث لا يصلح للتعليل لدخول عدمه في مفهومه وقوله وظاهر أنه لا مدخل للعدم الخ قال الخيالي لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف بها عدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود هـ (قوله) بين الصانع المراد به هنا صانع العالم وهو المولى تبارك وتعالى وقوله فتصح رؤيته الخ وحيث فيقال الباري تعالى موجود وكل موجود تصح رؤيته الباري تعالى تصح رؤيته قال ابن زكري التلمساني :

الله موجود وما فيه امترا وكل موجود يصح أن يرى

أما المقدمة الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فصحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لصح تعلقها بالمعدوم انظر تقرير دليلها وما يرد عليه في شرح الكبرى وتقدم أن المعول عليه الدليل النقلى (قوله) شرطاً أى في رؤية الممكن لم يوجد في الصانع وقوله مانعاً أى من رؤية الصانع وليس مانعاً من رؤية غيره (قوله) ولم يثبت يعنى وأما قول المعتزلة لو كان تعالى مرئياً لكان مقابلاً للرائى بالضرورة فيكون في جهة وحيز فممنوع لأن الرؤية قوة يخلقها الله في خلقه ولا يشترط فيها مقابلة المرئى ولا كونه في جهة وحيز ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجهم الغفير غير مسموعة غاية الأمر أن هذه الأمور لا زمة عادة لا عقلا وفي المراسد :

يرى بلا كيف ولا مقابلة ولا شعاع واصل ما قابله



وعلى هذا فيصح رؤية سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وإنما لا ترى لأن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لالامتناع رؤيتها الثاني أن موسى عليه السلام سألها فلم يتمكن لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الباري ومالا أوسفها أو عبثاً والانبيااء منزهون عن ذلك وأيضاً فإن وقوعها علق على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن إذ معنى التعليق الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق عليه والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة فإن أجابوا بأن سؤال موسى كان لأجل قومه إذ قالوا أرنا الله جهرة فسألها ليعلموا امتناعها كما علمه وبأن المعلق عليه محال لا يمكن

### ولا مسافة ولا مكان أو جهة تقصد للعيان

انظر رد ما احتج به المعتزلة في شرح المقاصد وشرح الكبرى (قوله) وعلى هذا أي أن علة رؤية الشيء بالبصر وجوده فتصح رؤية سائر الموجودات سواء كانت مدركة بالبصر كالجواهر والأعراض أو بغيره كالأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك (قوله) وإنما لا ترى هذا جواب لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات حتى الطعوم والروائح ونحوهما والتزام ذلك مكابرة وخروج عن الانصاف ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل استبعادنا شيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الأشياء لا تؤخذ من العادة بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد (قوله) الثاني أي من الوجهين وهو السمعى وتقدم أنهم احتجوا بآيات وأحاديث واجماع الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح (قوله) جهلاً أي إن اعتقد أنها جائزة في حقه تعالى مع أنها ممتنعة على زعم المعتزلة وقوله ومالا أي وما لا يجوز وقوله أوسفها أو عبثاً أي أن علم باستحالتها ومع ذلك طلبها (قوله) والانبيااء منزهون أي فلا يجوز عليهم الجهل والسفه وينتظم من كلامه قياس استثنائى هكذا لو كانت الرؤيا ممتنعة في الدنيا لما سألها موسى عليه السلام لأنه نبي يعلم ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز لكنه سألها فدل على أنها جائزة ومما يدل على الامكان أيضاً قوله تعالى لن ترانى حيث نفى الرؤية ولم ينف إمكانها (قوله) وأيضاً الخ هذا استدلال آخر يؤخذ من الآية وتقريره أن قول رؤية الباري علقت على أمر ممكن وكل ما علق على أمر ممكن لا يكون إلا ممكناً فرؤية الباري لا تكون إلا ممكنة (قوله) فإن أجابوا الخ هذا إيراد من المعتزلة على المقدمة الأولى القائلة لو كانت الرؤيا ممتنعة الخ وجوابه أن الآية صريحة في أنه طلب ذلك لنفسه لا لقومه وقوله وبأن المعلق عليه الخ هذا أورده المعتزلة على المقدمة الصغرى من القياس الاقترانى القائلة رؤية الباري علقت على أمر ممكن وأشار إلى جوابه بقوله والاستقرار الخ (قوله) قلنا أي في الجواب عن الأمرين معاً وقوله على أن

قلنا كل ذلك خلاف الظاهر لا ضرورة في ارتكابه على أن قوم موسى السائلين لها أن كانوا مؤمنين كفاهم اخباره بامتناعها والا لم يصدقوه في اخباره عن الله أنه حكم بامتناعها عند ما طلبها فيبقى السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك ممكن لا محال بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماعهما واحتج المعتزلة بوجهين أحدهما أن الرؤية مشروطة بأن يكون المرئي في جهة ومقابلة الرائي له واتصال الشعاع من الرائي اليه وثبوت مسافة مخصوصة بينهما من عدم القرب والبعد جداً وكل ذلك محال في حق الباري وجوابه منع هذا الاشتراط وقياس الغائب على الشاهد فاسد وإنما الشرط الوجود فان قيل لو كان كذلك والحاسة سالمة لوجب أن يرى الآن وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وأنه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند اجتماع الشرائط ثانيها قوله تعالى لا تدركه

قال الخيال روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من المؤمنين للاعتذار من عبادة العجل وهم الذين قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم أنهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا أشكال أصلاً هـ (قوله) في جهة أي أمام الرائي وقوله واتصال الشعاع الخ وهو عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من الحدقة وتعلق بالمرئي فيرى بشرط كونه في مقابلة رائيته وانتفاء قربه وبعده المفرطين وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته احترازاً عن المعدوم والروائح والطعوم وعدم لطاقة المرئي احترازاً من الهواء وعدم صغره جداً احترازاً عن الجوهر الفرد وعدم الحجاب الكثيف وأجاب أهل السنة عن هذه الشبهة بأوجه منها أنا لا نسلم أن الرؤية بانبعاث الأشعة إنما هي بخلق الله تعالى فبطلت هذه الشروط المبنية على هذا الأساس انظر الكبرى وشرحها وشرح المقاصد (قوله) وقياس الغائب الخ هذا إشارة إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع فان قلت كثيراً ما يرتكب أهل السنة قياس الغائب على الشاهد قلت ليس ذلك قاعدة كلية بل إنما يرتكبونه فيما لم يعم دليل عقلي أو نقلي على منعه وقوله وإنما الشرط الوجود أي والباري تعالى موجود فتصح رؤيته كما مر (قوله) لو كان كذلك أي أن شرط الرؤية هو الوجود لوجب أن يرى تعالى الآن أي في دار الدنيا لعدم توقف رؤيته على شرط آخر وقوله وإلا أي وإن لم يجب أن يرى لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرط الابصار وهو سفسطة قال العصام وتحقيق الجواب إما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته تعالى وإما منع كون جواز عدم الرؤية للجبال سفسطة لجواز أن لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية للرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولذا منعها موسى عليه السلام لأنه لم تكن له طاقتها في الدنيا هـ (قوله) بخلق الله تعالى الخ قال أهل الحق الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلقه في جزء من العين سمى إبصاراً وفي جزء

(٥٢ - النشر الطيب : ثاني)



الابصار وجوابه أن ال ليس للاستغراق أو هو عام مخصوص بالكافرين كما قال كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون بدليل إلى ربها ناظرة وغيره أو هو من باب سلب العموم لا عموم السلب أى لا تتركه كل الابصار بل بعضها أو المنفى هو الإدراك أى الإحاطة وهى أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها

من القلب سمي علماً وفى جزء من الأذن سمي سمماً وفى اللسان سمي ذوقاً وفى جميع البدن سمي حساً وهكذا واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بمحض اختياره وكذا اختصاص بعضها بكون المدرك فى جهة وغير قريب جداً ولا بعيد جداً ولو شاء لجمله يتعلق بالقرب والبعيد مطلقاً وبما ليس فى جهة كعقل العلم (قوله) ثانيها أى حجج المعزلة وهى أقوى الحجج عندهم وهى سمعية والأولى عقلية (قوله) وجوابه الخ أجاب بأمور خمسة الأول منع كون ال للاستغراق وإنما هى للعهد والمعهود أبصار الكفار الثانى إن سلمنا أن ال للاستغراق فالآية من قبيل العام المخصوص والمخصص له قوله تعالى إلى ربها ناظرة والحاديث الدالة على رؤيته تعالى فى الدار الآخرة مع قوله تعالى كلا إنهم الآيات لآياتها خاصة بالكفار الثالث أن الآيات على تسليم الاستغراق أيضاً هى من قبيل سلب العموم أى سلبنا العموم وأزلناه وح يبقى الخصوص كما أشار له ش بقوله أى كل الابصار بل بعضها أى وهذا البعض هو أبصار المؤمنين وتبقى أبصار الكفار داخلة تحت النفى وهذه الأجوبة الثلاثة متقاربة ترجع لشيء واحد ثم إن الفرق بين عموم السلب وسلب العموم ما أشار إليه فى شرح المقاصد بقوله وتحقيقه أنه إن اعتبرت النسبة إلى الكل أولاً ثم نفيت فهو لسلب العموم وإن اعتبرت النفى أولاً ثم نسبت إلى الكل فلعموم السلب قال وكذلك جميع القيود حتى إن الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى ثم ذكر لذلك أمثلة فانظره الجواب الرابع وهو الذى صدر به فى الكبرى لرجحانه أن المنفى الإدراك بمعنى الإحاطة وهو أخص من الرؤية لأنه فى الحادث عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه وهذا فى حقه تعالى محال فتعين حمله على مجازة وهو أنه لا يرى رؤية إحاطة كما أخبر به عن نفسه أنه لا يعلم علم إحاطة بقوله ولا يحيطون به علما ونفى الابصار الخاص لا يوجب نفي أصل الابصار وهو الذى ندعيه وبهذا تعلم أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفى الإحاطة للتوفيق بين النصوص كذا قرره ابن التلمسانى الخامس أن المنفى الرؤية فى الدنيا إذ لا دلالة فى الآية على عموم الأوقات لجواز اختصاصها بأوقات الدنيا ولا دلالة فيها على عموم الأحوال لجواز أن يكون النفى مختصاً بحالة ضعف البصر وهى حالة الدنيا وهذا مع ما قبله يرجعان إلى منع عموم الأوقات والأحوال ولهذا جعل السعد فى شرح العقائد المتنوع أربعة لكن قال العصام لا يخفى أن الآية للاستغراق وعموم الأوقات والأحوال فحملها على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم قال وهناك جواب آخر وهو جواز أن يكون المراد نفي إدراكها بانفسها من غير إعانة الله إياها ه قلت وهو فى غاية البعد

أو المنفى الرؤية في الدنيا إذ لا دلالة فيه على عموم الاوقات والأحوال وفي هذا نظر بل قد استدل بالآية على الجواز إذ هي مسوقة للتمدح ولو امتنعت ما حصل تممدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وإنما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وأنشد الزمخشري في سورة الاعراف في أهل السنة له أو لغيره:

لأن جميع الأفعال كذلك عند أهل الحق (قوله) وفي هذا نظر الظاهر أن الإشارة ترجع لا قرب مذكور وهو الجواب الخامس فهو إشارة إلى ضعفه كما مر عن العصام وقوله بل قد الخ يرجع لجميع الأجوبة يعني إنما احتجنا إلى هذه الأجوبة تنزلاً مع المعتزلة والافالآية قد استدل بها على الجواز ويدل على هذا المعنى أن السعد الذي نقل ش كلاً لم يذكر هذا التنظير بل أسقط الجواب الخامس الذي زاده ش ونصه والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادة عموم الساب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي إذ لا دلالة فيه على عموم الاوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها الخ لكن قول السعد وتبعه ش أن المعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها كتب عليه الخيال يرد عليه أن عدم مدح المعدوم لا شتماله على مصدر كل نقص وهو العدم والحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه إذ ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى ه ونحوه للعصام وفي نفح الطيب اجتمع القاضي أبو بكر ابن الطيب أي الباقلاني مع جماعة من المعتزلة فقال له رئيسهم ما الدليل على جواز رؤيته تعالى فقال له قوله تعالى لا تدركه الابصار فنظر بعضهم إلى بعض وقالوا جن القاضي أي لأن هذه الآية هي أقوى ما احتجوا به على مذهبهم فقال لهم أتقولون إن من لسان العرب قولك الحائط لا يبصر أو الحجر لا يأكل قالوا لا قال فلا يصح إذا نفي الصفة إلا عما من شأنه إثباتها له قالوا نعم قال فكذلك قوله تعالى لا تدركه الابصار لو لا جواز إدراك البصر له لم يصح نفيه عنه فاذعنوا له قال جس على الرسالة وفيما ادعاه من المخالفة للسان العرب وما بناه عليه نظر أما أولاً فإن نظير ما ذكره في المثاليين قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فإن من واقعة على الأصنام ولا يصح اثبات الخالق لها وأما ثانياً فإن ما ذكره يؤدي إلى المحال انظر قوله تعالى لم يلد ولم يولد الآية فإن ما ذكر لا يصح فيه وفيما أشبهه من السلوب وما ذكره اشتباه للعدم المقابل تملكه بالسلب المقابل للإيجاب إذاً الأول هو الذي يعتبر فيه ما ذكره من إمكان اثبات لتصريح الإثمة بأن العدم هو سلب الملكة عما من شأنه أن يتصف بها فلا يقال للحائط أعمى مثلاً وأما السلب فلا يتقيد بما ذكر فيقال الحائط ليس يبصر ومنه مسألة السلوب فيقال الله ليس بحادث وليس بوالد ولا مولود وقس عليه ه بخ (قوله) في سورة الاعراف أي عند قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا الآية وقوله له أو لغيره يعني أن كلامه يحتمل ويحتمل وإن كان ظاهراً



لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمرى موكفة  
 قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة  
 والمراد بالبلكفة قول أهل السنة يرى بلا كيف قال ابن المنير انتقل الى الهجاء وقد أذن  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت في المناخة وهجاء المشركين أجبههم وروح  
 القدس معك فتأسيت وقلت :  
 وجماعة كفروا برؤية ربهم هذا ووعد الله مالن يخلفه

كلامه أنها لغيره لأنه قال أنشد بعض العدلية يعنى المعتزلة يتين في المجبرة يعنى أهل السنة نقله جس  
 على الرسالة فقوله بعض العدلية يحتمل غيره ويحتمل نفسه وقصد التعمية (قوله) سموا هواهم أى  
 مذهبوا اليه من إثبات الرؤية وأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق وأن الأفعال كلها بقدره الله  
 تعالى وإرادته وإثبات صفات المعانى وغير ذلك مما نفته المعتزلة وأثبتته أهل السنة هذا  
 مراده وليس ذلك بهوى بل اتبعوا في ذلك الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح قبل ظهور  
 البدع ولذلك تلقبوا بأهل السنة والمعتزلة تأولوا تلك النصوص بما يوافق مذهبهم الفاسد (قوله) حمر جمع  
 حمار قال في المختار الحمار العير والجمع حمير وحر كقفل وحر بضمين وحرارات أيضاً واحمرة وربما قالوا  
 للاتان حمارة ه وموكفة أى عليها الا كاف وهو البردعة (قوله) قد شبهوا الخ أى قالوا تجاوز رؤيته  
 فلزمهم اثبات الجريمة والجهة والمقابلة وغير ذلك كما مر عنهم وقوله فتخوفوا الخ أى خافوا تشنيع  
 الخلق عليهم فجعل فرقه الضالة جميع الخلايا تعظيماً لهم فلم يكتف هذا القائل بدم علماء أهل السنة  
 وجعلهم حمراً موكفة حتى عظم نفسه وفرقه الضالة وجعلهم جميع الورى وهكذا كل من عظم نفسه  
 يحقر غيره (قوله) بالبلكفة هو من قبيل المنحوت نحته واختصره من قول أهل السنة يرى بلا كيف  
 قوله قال ابن المنير أى في حاشيته على الكشاف وقوله كفروا الخ أى كذبوا بها وقوله ووعد الله أى  
 في قوله تعالى وجوه يومئذ الآية وقوله وتلقبوا عدلية يعنى أنهم لما زعموا أنهم سلكوا طريق العدل  
 من وجوب الصلاح والاصلاح والثواب للمطيع والعقاب للعاصي وان العبد يخلق أفعاله الاختيارية  
 وان الكفر والمعصية لم يردهما الله تعالى ونحو ذلك سموا أنفسهم عدلية والناجين من المحذور الذى وقع  
 فيه أهل السنة بزعمهم وقوله أجل أى نعم أنتم عدلية ولكن لا بمعنى الذى زعمتم بل بمعنى أنكم سويتم  
 بربكم غيره ومن ذلك قولكم ان العبد يخلق أفعاله فجعلتم مع الله شركاء فى فعله قال فى المختار وعدلت  
 فلاناً بفلان إذا سويت بينهما وبابه ضرب ثم قال وللعاقل المشرك الذى يعدل بربه ومنه قول المرأة  
 للحجاج إنك لقاسط عادل ه وبعضهم يحكى هذا القول عن سعيد بن جبير رضى الله عنه وهو آخر من  
 قتله الحجاج لما جرى به إليه سأل ما تقول فى فقال له عادل قاسط فتعجب منه الحاضرون فلاناً منهم

وتلقبوا عدلية قلنا أجل عدلوا بربهم فحسبهم سفه  
وتلقبوا الناجين كلا إنهم ان لم يكونوا في لظى فعلى سفه  
وقال أبو حيان قد نظم بعض علماء السنة وهو القاضي أبو بكر ابن أحمد بن خليل فقال :  
شبهت جهلا صدر أمة أحمد وذوى البصائر بالحير الموكفة  
وزعمت أن قد شبهوا معبودهم وتخوفوا قستروا بالبلكفة  
ورميتهم عن نزغة سويتها رمى الوليد غدا يمزق مصحفه  
وجب الحسار عليك فانظر منصفاً في آية الاعراف فهي المنصفة  
أترى الكليم أتى بجهل ما أتى وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفة  
من ليس يدرك كيف يحجب نفسه نهه نهى أشياخك المتكلفة

أنه مدحه خوفاً منه مع أنه لا يفعل ذلك فقال لهم الحجاج أظنون أنه مدحنى بل جعلنى جائراً كافراً  
قال تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً . ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وقوله ان لم يكونوا في  
لظى الخ يشير إلى الاختلاف في كفرهم وسلك طريقاً حسنة حيث لم يحزم بكفرهم (قوله) ورميتهم الخ  
أى رميت أهل السنة بالتشبيه والجهل المفرط حتى جعلتهم حيرارميا ناشئا عن نزغة اعتزالية تشبه رمى  
الوليد بن يزيد بن عبد الملك لمصحفه في الشناعة والأثم حكى الماوردى في كتاب أدب الدنيا والدين  
عنه أنه تقابل يوماً في المصحف فخرج له قوله تعالى واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد فزق  
المصحف ورماه وأنشد :

أتوعد كل جبار عنيد فها أنا ذاك جبار عنيد  
إذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يارب مزقنى الوليد

فلم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى قتل وصلب رأسه على قصره ثم على سور البلد ولم يكن في بنى أمية  
أشد تهتكاً وفسقاً منه يقال إنه جامع جارية له وهو سكران وجاءه المؤذن للصلاة فحلف أن لا يصلي  
بالناس إلا هي فلبست ثيابه وتكرت وصلت بالمسلمين وهي جنب سكرى (قوله) نهه قال في ق  
نهه عن الأمر فتنه وأصلها نهه ه والنهى بضم النون جمع نهية وهى العقل والمعنى كف عقول  
أشياخك عما تعتقده من استحالة رؤيته تعالى وقوله وبآية الانعام يعنى لا تدركه الابصار وتقدمت  
الاجوبة عنها وأشار بقوله لو كان البيت إلى ما تقدم لش من أن الآية مسوقة للتمدح إلى آخر مامر  
وقوله ملك يهد الخ يشير لقوله تعالى كلا إنهم عن ربهم الآية وقوله ما أسخفه أى ما أسخف من يقول  
بمقتضى هذا الكلام وقوله لو صح في الاسلام الخ ظاهره أنهم كفار بنفسيهم صفات المعانى وهو أحد قولين  
وهو خلاف الراجح لأن لازم القول لا يعد قولاً وقوله إذ عطلت أى النأت عن الصفات أى نفيتها عنها



وبآية الانعام ويك خذتم فوقتم دون المراقى المزلفة  
لو كان كالمعدوم عندك لا يرى ذهب التمدح في هواء السفسفة  
ملك يهدد بالحجاب عبيده وهو المنزه أن يرى ما أسخفه  
خلق الحجاب فمن وراء حجابيه سمع الحكيم كلامه إذ شرفه  
خلق الحجاب لنفسه سبحانه فتشوقه الانفس المتشرقة  
لوصح في الاسلام عقدك لم تقل بالمذهب المهجور من نبي الصفة  
أنسيت يا مغرور إذ عطلت إذ ضاهيت في الاحاد أهل الفلسفة  
إن الوجوه إليه ناظرة غدا جاء الكتاب فقلتم هذا السفه  
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى فهوى الهوى بك في المهاوى المتلفة  
فالنفي مختص بدار بعدها لك لا أبالك موعد لن تخلفه

وقد أكثر علماء السنة في مناقضة البيتين حتى وقعت من ذلك على نحو عشرين مناقضة وأما أخذ الصحف

وقوله بدار الخ أى بدار الدنيا وتقدم أنه الجواب الخامس عند ش وقوله لا أبالك جملة دعائية معترضة بين قوله لك وموعد (قوله) وقد أكثر الخ ولكن يكفي ما تقدم في الرد ولذا قال العلامة العطار بعد بيتي ابن المنير وأيات (١) الزمخشري مانصه ولو ادعى مدعى أن هذا اللفظ الردود وأمتها لسم له فالاشتغال بعد ذلك بالرد عليه كالشفى بالتبيل بعد قتله . ما الجرح لميت إيلام ه (تمة) قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى واختله واهلى تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في اليقظة وفي المنام فقيل نعم وقيل لا أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عاياه السلام طلبها وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى ه قال الكمال قال إمام الحرمين في الارشاد من اصطفاه الله تعالى لرسالته واختاره لنبوته وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة ه بنخ ثم قال المحلى والمنع لأن قوم موسى طلبوها فوقعوا واعترض بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لامتناعها وأما المنع في الإمام فلأن المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لاستحالة لذلك في المنام ه أى للخيال والمثال في المنام قال العلامة العطار لأن المستحيل التمثيل في الواقع والرؤية المنامية مبنية على ضرب من التمثيل والتخييل فيرى فيه من ليس بجسم ولا صورة ذا جسم وصورة وترى المعانى على صورة الاجسام كالعلم على صورة الابن ثم نقل كلام الغزالي في كتابه المصنوع به على غير أهله ونقل الشعراني في اليواقيت عن أبي طاهر القزويني أن الذى عليه جمهور مشايخ السلف أنه يجوز رؤية الله تعالى في المنام وبه جاءت الاحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم (٢) خير الرؤيا أن يرى العبد ربه في منامه

(١) كذا بالأصل والاصواب أيات ابن المنير ويقى الزمخشري (٢) لا أصل لهذا الحديث أما

الحديث الذى بعده فصحيح رواه الترمذى وغيره من طرق : عبد الله محمد الصديق

ففى التنزيل ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً الآية فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم الآيتين

أو يرى نبيه أو أبويه إن كانا مسلمين وقوله رأيت ربى فى أحسن صورة الحديث وقال محمد ابن سيرين من رأى ربه فى المنام دخل الجنة قالوا وتكون الرؤيا بواسطة مثال يليق به تعالى منزّه عن الشكل والصورة فيكون تجليه فى ذلك كتفهم الحق تعالى كلامه القديم لعباده بواسطة الحروف والاصوات مع تنزه كلامه عنهما وكذا ذاته تعالى المنزهة عن الصورة والشكل يجوز أن ترى بواسطة مثال يناسبها بأقرب معنى فتكون كالمثل بفتحتين المذكور فى قوله تعالى مثل نوره كشكاة لا كالمثل بالسكون الذى يوجب المماثلة من كل وجه أما إذا رآه فى صورة لا تناسب جلاله فالرأى بمن عبث به الشيطان ه ونقل أيضاً عن ابن العربى الحاتمى أنه قال لا ينبغي لمسلم أن يتوقف فى رؤية الله تعالى فى المنام لأنه لا شىء أوسع من عالم الخيال لأنه يحكم على كل شىء وعلى من ليس بشىء ويصور لك المحال والواجب فضلاً عن الممكن ويجعل الوجود عدماً والعدم وجوداً ويريك العلم لبناً والاسلام قبة والثبات فى الدين قيداً ه بخ ثم قال المحلى أثر ما مر عنه وسكت ص عن الوقوع ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لموسى لن ترانى وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم فى كتاب الفتن نعم اختلف الصحابة فى وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع فى الجملة لكن روى مسلم عن أبى ذر سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال رأيت نوراً وفى رواية نور أنى أراه بتشديد نون أنى وضيمير أراه لله أى حجبنى النور المغشى للبصر من رؤيته وقد ذكر وقوعها فى المنام الكثير من السلف منهم الإمام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح فى إنكاره لما تقدم فى المنع ه قال العلامة العطار ويحجب عن رواية أبى ذر بأنها ليست صريحة فى عدم الرؤية وعلى تقدير صراحتها فابو ذر ناف وغيره مثبت والمثبت مقدم ه قلت قد ذكر ابن حجر الهيثمى أن الطبرانى روى عن ابن عباس باسناد رجاله رجال الصحيح إلا واحد فوثقه ابن حبان أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرتين مرة بالقلب ومرة بالعين ه فيحمل حديث أبى ذر على الرؤية الأولى وكذا ما رواه ابن مردويه عن ابن عباس أنه لم يره بعينه وبه يحجب أيضاً عن ثقي عائشة رضى الله عنها قال المروذى قلت للإمام أحمد بم يدفع قول عائشة من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية قال بقول النبى صلى الله عليه وسلم رأيت ربى وقول النبى أكبر من قولها ه وكان ابن عباس يحلف بالله أن محمداً رأى ربه بعينى رأسه وقال البكى والحق أنه رآه وأن ذلك مخصوص به دون سائر الانبياء ه وإليه أشار فى المراسد بقوله :

ثم الذى قد صححوا فى الرؤية أن ربنا اختص بها نبيه



كما مر في صفة الكلام وكذا قول العراقي :

ثم دنا حتى رأى الاله ه البيت

وأما رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام واليقظة فممكنة وواقعة اتفاقاً في الصورة الأولى وعند الجمهور في الثانية وهو الراجح المعول عليه دليلهما معاً مافي البخارى من رأى في المنام فسيراني في اليقظة ولا يتمثل الشيطان بي قيل هو بشارة ووعد برؤيته صلى الله عليه وسلم في اليقظة ويقع ذلك ولو مرة تحقيقاً للوعد قال ابن أبي جمرة هو عام وليس بخاص بمن فيه الاهلية والاتباع للسنة قال النسيوطي وأكثر ما يقع ذلك للامة عند الاحتضار فلا تخرج روحه حتى يراه وأما غيرهم فتحصل لهم الرؤية في حياتهم إما كثيراً أو قليلاً بحسب اتباعهم للسنة قال ابن حجر الهيتمي عند قول البصيري : ليته خصني البيت حكى ابن أبي جمرة والبارزى والياقبي وغيرهم عن جماعة من التابعين وغيرهم أنهم رأوه في المنام فرأوه في اليقظة وسألوه عن أشياء فأخبرهم بها قال ابن أبي جمرة وهذه من كرامات الأولياء فيلزم منكرها الوقوع في ورطة إنكار الكرامة وفي منقذ الغزالي أن أرباب القلوب في يقظتهم يرون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون صوتهم ويستفيدون منهم فوائدها انظر تمامه ولا يشترط أن يكون على صورته التي كانت عليها في الدنيا خلافاً لبعضهم لكن ان رؤى عليها الرؤيا لا تحتاج إلى تعبير وإذا رؤى على غيرها احتاجت لذلك قال ابن أبي جمرة من رآه على صورة حسنة فذلك حسن في دين الرائي وان كان في جارحة منه شين فذلك خلل في الرائي من جهة الدين وقد جرب فوجد كذلك وأصله للمازري وعباض والقشيري وبه جمع ابن حجر بين القولين ونحوه في الابريز عن سيدي عبد العزيز قال رؤيته عليه السلام تنقسم إلى قسمين أحدهما مالا تعبير فيه وذلك بأن يراه على الحالة التي كان عليها في الدنيا ثم إن كان الرائي من أهل الفتح فالذي رآه ذاته الشريفة وإن لم يكن من أهل الفتح فتارة كذلك وتارة يرى صورته لا عينها ولذاته الشريفة صور ترى فيها في أما كن كثيرة في المنام واليقظة لأن لها نوراً منفصلاً عنها قد ملأ العالم فتظهر في هذا النور كما تظهر صورة الوجه في المرآة فأنزل النور بمنزلة مرآة واحدة ملأت العالم والمرسم فيها هو الذات الكريمة فلذا يراه رجل بالشرق وآخر بالمغرب وهكذا في آن واحد والمفتوح عليه هو الذي إذا رأى الصورة تبعها يبصره يخرق بنورها إلى محل الذات وقد يقع هذا لغير المفتوح عليه بأن يمن عليه تعالى برؤية الذات الكريمة ويحييه عليه السلام إلى موضعه إذا علم منه كمال المحبة فالأمر موكل له صلى الله عليه وسلم فمن شاء أراه ذاته ومن شاء أراه صورتها وله صلى الله عليه وسلم ظهور في صور بعدد الأنبياء والمرسلين وهو غير معلوم على الصحيح وبعدد الأولياء ومن هنا يراه المرید في صورة شيخه ثم قال وأما القسم الثاني من رؤياه عليه السلام ما فيه تعبير والتعبير هنا في درجات الظلام لا في تأويل الرؤيا ثم ذكر درجات الظلام الواقعة في ذلك انظر الابريز في الكلام على الرؤيا

المثالية وما ذكره الشيخ رضي الله عنه من أن المرئي هو الذات تارة ومثاله تارة أخرى هو الذي ذهب إليه الشيخ زكرياء تبعاً لابن العربي قال رؤية المصطفى صلى الله عليه وسلم بصفته المعلومة إدراك لذاته وبغير صفته إدراك لمثاله فالأولى لا تحتاج إلى تعبير والثانية تحتاج إليه وقال الغزالي في كتابه الماضون به على غير أهله المرئي مثال صار واسطة بينه وبينه في تعريفه ونحوه لبعض الصوفية وقيل المرئي الذات مطلقاً فهذه أقوال ثلاثة في المرئي وقد أنكر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جماعة منهم الحافظ ابن حجر صاحب الفتح والقرطبي والشيخ حسن الأهدل البني الشافعي في كتاب الرؤيا وبالغ في ذلك قال ابن حجر الهيثمي وما يبطل جميع ما دندن به وجاوز فيه الحد أن من المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم حي في قبره وأنه لا يراه في البقعة الرؤية النافعة الأولى ولا يبعد أن من أكرم برويته أن يكرم بازالة الحجب بينه وبينه فهو عليه السلام مع كونه في قبره يراه الأولياء في البقعة ويحادثونه وإن بعدت ديارهم واختلفت مراتبهم في الحالة الواحدة ولا يلزم من وقوع ذلك لهم على سبيل الكرامة أنهم صحابة لأن الصحبة انقطعت بموته صلى الله عليه وسلم فاندفع قول فتح الباري هذا مشكل ولو حمل على ظاهره كانوا صحابة هـ (فائدة) ذكر ابن الفاكهاني في الفجر المنير أن من قال سبعين مرة اللهم صل على روح سيدنا محمد في الأرواح اللهم صل على جسد سيدنا محمد في الأجساد اللهم صل على قبر سيدنا محمد في القبور رأى النبي عليه السلام في منامه هـ (١) وذكر ابن منظور في خصائص القرآن أن من أدام على قراءة المزمع شهراً رأى النبي عليه السلام في نومه ونال منه ما يريد وذكر أيضاً في سورة القدر أن من قرأها مائة مرة في زوال الشمس رأى النبي عليه السلام في منامه من الله علينا بذلك (قوله) وأما أخذ الصحف الخ هو ثابت كتاباً وسنة وإجماعاً فمن أنكره فهو كافر والصحف هي الكتب التي كتبت الملائكة فيها أعمال الخلق وقيل صحف يكتبها العبد في قبره وإن لم يعرف الكتابة لحديث ورد في ذلك عن ابن عباس ولكن لا يعول عليه قال الشيخ زروق والكل محتمل جائز ولم يرد به قاطع فالصواب الوقف بعد الإيمان باتيان الصحف هـ ثم إن ظاهر الأحاديث أن كل مكلف له صحيفة واحدة مع أنها كانت متعددة في الدنيا كما يدل عليه حديث ما من مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة فاذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهي سوداء مظلمة وإذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلأل أقليل توصل صحف الأيام والليالي وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة ولم يذكر ش من يدفع الصحف للعباد وقد ورد أن الريح تطيرها من خزائنه تحت العرش فلا تخطأ صحيفة عتق صاحبها وورد أيضاً أن كل أحد يدعى في كتابه وجمع بينهم ما بأن الريح تطيرها أو لا فتعلق كل صحيفة بعق صاحبها ثم تناديه الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم قيل وأول خط يحد العبد في صحيفته اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً وكان بعض السلف يقول عند قراءة هذه الآية عدل فيك والله من جعلك حسيب نفسك

(١) لم ترد الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من الأحاديث فليست أدري كيف يراه

من يصلي بغير ما ورد : عبد الله محمد الصديق .



وأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً الآيتين ولا منافاة بين ما في الموضعين أن الكافر يأخذ كتابه بشماله ومن وراء ظهره لما ورد أنه تغل يمينه إلى عنقه وتلوى يسراه إلى خلف ظهره فيعطى كتابه وقيل تدخل يسراه في صدره إلى ظهره فيعطى كتابه واختلف في المؤمن العاصي هل يعطى كتابه يمينه أو شماله ثالثاً الوقف . وأما الحساب . ففي التنزيل إن علينا حسابهم يومئذ تعرضون

وكل أحد يأخذ كتابه إلا الآنياء والملائكة ومن لا حساب عليهم ورئيسهم من الأمة أبو بكر وأول من يعطى كتابه يمينه عمر بن الخطاب وله شعاع كشعاع الشمس وبعده أبو سلة عبد الله بن عبد الأسد وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد لأنه أول من بادر النبي صلى الله عليه وسلم بالحرب يوم بدر (قوله) هاؤم أي خذوا فهو اسم فعل لجماعة الذكور اقروا كتابه أي كتابي فالهاء للسكت أي ظننت أي علمت لأنه جازم بذلك أني ملاق حسايه وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابه ولم أدر ما حسايه ياليتها أي الموتة التي متها كانت القاضية أي القاطعة لأنه لم يبعث بعدها (قوله) حساباً يسيراً هو السهل الذي لا مناقشة فيه وفي تفسير مكي عن عائشة رضي الله عنها قالت يابني الله كيف يحاسب حساباً يسيراً قال يعطى العبد كتابه يمينه فيقرأ سيئاته ويقرأ الناس حسناته ثم يحول محيفته فيحول الله سيئاته حسنات فيقول الناس ما كان لهذا العبد سيئة (قوله) إلى أهله أي في الجنة وعن علي كرم الله وجهه رفعه إذا حان الانصراف من بين يدي الله تعالى تلت الملائكة المؤمنين بنوقبيض رجالها وأزمتها من الذهب على كل مركب حلة لا تساويها الدنيا فيلبس كل مؤمن حلته ثم يستوون على مراكبهم فتتهوى بهم النوق حتى تنتهي بهم إلى الجنة فتلقاهم الملائكة سلام عليكم طبت فادخلوها خالدين (قوله) ولا منافاة بين الموضعين أي الآية التي فيها الأخذ بالشمال والتي فيها الأخذ من وراء الظهر وقوله بأن تلوى الخ وقيل يثقب صدره وتدخل يده فيه (قوله) يمينه أي ويكون ذلك علامة على عدم خلوده في النار وبه جزم الماوردي وقال إنه المشهور ثم حكى القول بالوقف قال ولا قائل أنه يأخذه بشماله ه وفي رسالة التنبيه لأبي الحجاج :

والمذهب (١) الفاسق فوالإيمان من آخذى الكتاب بالإيمان

فقوله أو بشماله ضعيف وقوله ثالثاً الوقف أي لأنه لم يرد فيه نص صريح يعمل عليه وهو أقوى من القول بالأخذ بالشمال وأشار في الإضاءة إلى الأقوال الثلاثة بقوله :

والأخذ للكتب به النص آتى والخلف في العاصي لديهم ثبنا

هل يمين (٢) أو شمال يعطى كتابه ومن يقف ما أخطا

إذ لم يرد فيه صريح يعمل عليه والوارد فيه يحمل

أي لأن قوله تعالى فاما من أوتى كتابه يمينه شامل للعاصي (قوله) وأما الحساب الخ هو ثابت

(١) المذهب مبتدا والفاسق مبتدأ ثانى خبره من آخذى والجملة خبر المبتدأ الأول

(٢) كذا بالأصل ولعله يمين ليستقيم الوزن : عبد الله محمد الصديق

لا تخفى منكم خافية . والله سريع الحساب روى أنه يحاسب الخلائق في قدر حلب شاة أو ناقة وقال الحسن حسابه أسرع من لمح البصر وحسابه لهم تذكيرهم أعمالهم التي نسوها كما قال أحصاه الله ونسوه بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً بحسنتهم وسيئاتهم فلا يمترون في شيء من ذلك وأما الشفاعة فهي أنواع

كتاباً وستة وإجماعاً فمن جحدته فهو كافر أما الكتاب فمن ذلك ما ذكره ش هنا وفي أخذ الصحف ومن ذلك قوله تعالى يوم يعثهم الله جميعاً فينبئهم بما عملوا الآية وقوله فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون إلى غير ذلك وأما السنة فقد وردت به أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم يدخل من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب الحديث رواه مسلم فدل على وقوع الحساب وفي الخبر حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وهولغة العد وفي الاصطلاح توقيف الله الناس على أعمالهم خيراً أو شراً قولاً أو فعلاً واختلف ما المراد بالتوقيف قيل هو أن يخلق الله تعالى في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب وهو للامام الرازي وهو ما يأتي لش في قوله وحسابه لهم الخ وقيل أن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم نقل عن ابن عباس لكن الحساب غير قاصر على هذا القدر فقد ورد أن الكافر ينكر فتشهد عليه جوارحه وقيل أن يكلمهم في شأن أعمالهم وما لها من الثواب والعقاب فيسمعهم كلامه القديم وهذا هو الذي تشهد له الأحاديث وحكمته إظهار تفاوت المراتب في الكمال وفضائح أصحاب النقص زيادة في اللذة والالتم فيه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهذه الامة أول من يحاسب (قوله) يومئذ تعرضون الخ قيل العرض هو الحساب اليسير وهو عرض عمل العبد عليه في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حوسب يوم القيامة عذب فقلت أليس قال الله يحاسب حساباً يسيراً قال ليس ذلك الحساب وإنما ذلك العرض من نوقش الحساب عذب وقيل العرض تمييزه المعروض والنظر في أحوالهم والحساب أن يعدد عليه كل ما فعل من حسنة وسيئة فهو تعريف العبد كل ما عمل إلى أن مات قال الشيخ زروق وحاصله أن العرض أولاً ثم الحساب ثم الوزن ثم العقاب والثواب ثم ذكر الحديث المتقدم قال الفاكهاني انظر هل تعرض الامة كلها أولاً يعرض إلا من يحاسب قال نت وقد يقال على القول بأن العرض الحساب اليسير أن السبعين ألفاً لا يعرضون ه (قوله) روى أنه يحاسب الخ هذا إشارة إلى مقدار الحساب والأقوال الثلاثة ذكرها الزحشرى في تفسير الآية ولا تنافي بينها كما لا حصر فيها لأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص كما أن كيفيته مختلفة ففيه اليسير وغيره والسر والجهر والفضل والعدل على حسب الاتي وإرادته تعالى قال اللقاني الحق أن أحوال الخلق في الحساب مختلفة فمنهم من لا يحاسب ومنهم من يحاسبه الله تعالى ومنهم من يحاسبه الملائكة ومنهم من يحاسبه الله والملائكة ه بخ وكذلك أحوال الكفار مختلفة فمنهم من لا يحاسب كمن تخطفه الكلاب من النار ومنهم من يحاسب حساباً طويلاً والحاصل أن الأقسام ثلاثة قسم



أعظمها الشفاعة في فصل القضاء والاراحة من طول الموقف وهي مختصة بالنبي ﷺ بعد تردد الخلق

يدخل الجنة بغير حساب وقسم يدخل النار كذلك وقسم يحاسب وهذا القسم أحواله مختلفة (قوله) وأما الشفاعة الخ يجب الايمان بها لثبوتها في الجملة بالكتاب والسنة والاجماع حتى من المعتزلة لأنهم انما نفوا الشفاعة في العصاة أما الكتاب فقوله تعالى عسى أن يعثك ربك مقاماً محموداً قال في الشفا وعلى أن المقام المحمود مقامه صلى الله عليه وسلم للشفاعة مذاهب السلف من الصحابة والتابعين وعامة أئمة المسلمين وبذلك جاءت مفسرة في صحيح الأخبار عنه عليه السلام هـ وقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى لما نزلت قال صلى الله عليه وسلم إذا لا أرضى وواحد من أمتي في النار قاله النسفي في تفسيره والجلال المحلى وفي صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه وقال اللهم أمتي أمتي وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد واسأله ما يبكيك وهو أعلم فأتى جبريل وسأله فأخبره ﷺ فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد وقل له إنا بنرضيك في أمتك ولا نسوءك هـ وإلى هذا يشير القائل :

ألم يرضك ربك في سورة الضحى ولن ترضى وفينا معذب (١)

أى على الدوام والاستمرار فلا ينافي أنه لا بد من نفوذ الوعيد في جماعة من هذه الأمة وأما الأحاديث فكثيرة قال بعضهم أحاديث الشفاعة متواترة المعنى منها حديث البخارى ومسام في الشفاعة العظمى ومنها الحديث الصحيح لكل نبي دعوة يدعو بها واختبأت دعوتى شفاعة لأمتي يوم القيامة وأما الاجماع فقال الفاكهاني اجمع السلف والخلف من أهل السنة على ثبوت الشفاعة لدينا صلى الله عليه وسلم والرسول والملائكة والمؤمنين مطلقا وانكرها بعض المعتزلة في حق أهل المعاصي وقال انها خاصة بالمطيعين في زيادة الثواب وهم حقيقون بأن يحرموها ثم ذكر ما تمسكوا به وما أجيب به الآتى عند ش (قوله) أعظمها الخ وتسمى المقام المحمود كما مر لأنه يحمد على أولون والآخرين وهي عامة في جميع الخلق (قوله) بعد تردد الخ في البخارى ومسلم يجمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم ما لا يطيقون فيقولون ألا تنظرون من يشفع لنا فيأتون جماعة من الأنبياء فيعتذر كل واحد منهم ويصرفهم إلى غيره فيأتون آدم فيصرفهم إلى نوح ويصرفهم نوح إلى إبراهيم ويصرفهم إبراهيم إلى موسى فيصرفهم إلى عيسى فيصرفهم إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيأتون اليه فيقول أنا لها قال النبي ﷺ فانطلق فاستأذن على ربي فيؤذن لي فاذا رأيته وقعت ساجداً فيفتح الله علي بمحامده وحسن الثناء عليه ما لم يفتحه على أحد قبلي فيقال يا محمد ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع الحديث وإنما لم يلبه هم الله الذهاب اليه من أول الأمر لتظهر خصوصيته وشرفه ثم ان ظاهر الحديث أن جميع الأمم يذهبون إلى الأنبياء وقال الحاشمي إنما يذهب إلى الأنبياء غير نبينا ﷺ من لم يبلغه حديثنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول شافع وأول مشفع أو بلغه ونسيه وإنما أخبر ﷺ أمته بذلك لتستريح من التعب الحاصل بالذهاب إلى

(١) البيت تحت الوزن وتصحيحه على ما سمعناه غير مرة هـ ألم يرضك الرحمن في سورة الضحى هـ وحاشاك أن ترضى الخ

إلى نبي بعد نبي الثانية الشفاعة في إدخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به وتردد في ذلك التقيان ابن دقيق العيد والسبكي الثالثة الشفاعة فيمن استحق النار أن لا يدخلها . عياض وليست مختصة به وتردد في ذلك النووي قال السبكي لانه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه الرابعة في اخراج من دخل النار من الموحدين ويشترك فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به السادسة في تخفيف العذاب عن استحق الخلود كما في طالب في الصحيح أنا أول شافع وأول مشفع وأنه ذكر عنده عنه أبو طالب فقال لعله تنفعه شفاعتي فيجعل في ضحضاح من

الانبياء فأخبرهم بذلك لتصبح حتى تأتي نوبته نقله الشعراني في اليواقيت (قوله) التقيان أي تقي الدين ابن دقيق العيد وتقي الدين السبكي وقالوا لم يرد في ذلك شيء ولعله لم يصح عندهما حديث السبعين ألفاً أو رأياً أنه ليس بصريح في ذلك وكان الحاتمي يقول في معنى أن يوماً يدخلون الجنة بغير حساب أن المراد لم يكن في حسابهم وفكرهم أن الله تعالى يدخلهم الجنة لشهودهم قبيح أعمالهم (قوله) في اخراج من دخل النار أي حتى لا يبقى فيها أحد كما روي في الطبقة الأولى وقوله ويشترك الخ حكى القاضي عياض في ذلك تفصيلاً قال إن كانت هذه الشفاعة لاخراج من في قلبه مثقال ذرة من الايمان فهي خاصة به وإن كانت لغير من ذكر فيشاركه فيها غيره (قوله) في زيادة الدرجات الخ قال جس ومن هذا النوع شفاعته بثقل ميزان أقوام عند الميزان أي كمن صلى عليه أو قضى لآخيه المسلم حاجة ونحو ذلك كما ورد (قوله) كابي طالب أي وأبي لهب المجمع على كفره يخفف عنه العذاب في اليوم الذي يقابل يوم الاثنين في الدنيا ويشرب من نقرة أبيه ماء من الجنة لفرحه بولادة النبي صلى الله عليه وسلم واعتاقه ثوبية لما بشرته بذلك (قوله) ذكر عنده عنه الخ في الصحيحين عن سيدنا العباس رضي الله عنه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم إن أبا طالب كان يحوطك وينصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وجدته في غمرات من النار فأخرجه إلى ضحضاح وهو مارق من الماء على وجه الأرض نحو الكعبين فاستعير للنار قاله جس على الرسالة وقد علمت بهذا أن من الشفاعات ما هو خاص به جز ما ومنها عكسه ومثما هو محتمل وأما شفاعته عليه السلام لمن مات بالمدينة ولمن صبر على لاوائها ولمن زار قبره لقوله من زار قبري وجهت له شفاعتي (١) ولمن أجاب المؤذن ثم سأل له الوسيلة فلا تخرج عما تقدم فلا حاجة لعدما معها إلا أن يكون مراده حصول الشفاعة لهؤلاء قطعاً أي أنهم داخلون في المشفوع لهم انظر عج وأما شفاعته في تخفيف عذاب القبر لحديث القبرين (٢) فهي شفاعته في البرزخ لا في القيامة هـ وزاد الشعراني في اليواقيت على الستة المذكورة شفاعتين الأولى في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات كما ذكره القزويني في العروة الوثقى هـ قلت قد يقال إن هذه داخلة في رفع الدرجات الثانية في أطفال المشركين أن لا يعذبوا هـ قلت قد تقرر أن من شروط التكليف العقل والبلوغ قال البيهقي على الجوهره فخرج الصبي

(١) هو حديث ضعيف . (٢) خرجاه في الصحيحين : عبد الله بن محمد الصديق



نار وفي رواية ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار وروى البيهقي حديث خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطرا من الجنة فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى أترونها للمتقين لا ولكنها للمؤمنين المتلوثين الخاطئين وفي الحديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي رواه أحمد (١) وجماعته وخالف المعتزلة في الشفاعة لمن لم يتب من الكبيرة بناء على قولهم بامتناع العفو عن مرتكبها لنا ما سبق من الحديثين وغيرها وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فما تنفعهم شفاعة الشافعين إذ لو لم يكن ثم شفاعة أصلا لم يبق لنفيها عن خصوص الكفار في مقام تقييح حالهم معنى واحتج المعتزلة بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا والكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب ويرد الأول أن التائب وصاحب الصغائر المجتنب للكبائر لا يستحقان العذاب عندهم فما معنى العفو ويرد الثاني أن النصوص شاهدة على ثبوت الشفاعة في

فليس بمكلف فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفار ولا يعاقب على كفره ولا غيره خلافا للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبي للعاقل بالإيمان لوجود العقل وهو كاف عندهم فان اعتقدوا بالإيمان أو الكفر فأمره ظاهر وإن لم يعتقد أحدا منهما كان من أهل النار لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل لكن الحنفية إنما خالفوا في الصبي العاقل وأما غير العاقل فليس مكلفا عندهم كغيرهم وكلام الشعرا في شامل للقسمين إلا أن يخصص كلامه بالعاقل وإن ذهبنا على مذهبهم فيقال الشفاعة في أطفال المشركين أي العاقلين داخله في الشفاعة فيمن استحق النار وهي الثالثة عند ش وقد تقدم الخلاف في أطفال المشركين والمعول عليه ما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الله أعلم بما كانوا عاملين لما سئل عنهم يعني أن من علم الله منه الكفر إن كبر فهو من أهل النار ومن علم منه الإيمان لو كبر فهو من أهل الجنة والله أعلم (قوله) لأهل الكبائر ولا يعارضه حديث لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي لأنه موضوع باتفاق وتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (قوله) وخالف المعتزلة يعني فيمن استحق النار أن لا يدخلها وفيمن دخلها أن يخرج منها ويشملها قول ش لمن لم يتب الخ وأما الشفاعة العظمى فلا ينكرونها وكذا في زيادة الدرجات وتدخل فيها أنواع كما مر (قوله) واستغفر الخ أي لأن الاستغفار للغير من قيل الشفاعة (قوله) بعد تسليم الخ يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص أولا وبعد تسليم دلالتها يجب تخصيصها بالكفار نظرا إلى الأدلة المنافية للعموم فان قلت كيف يدعى تخصيصها بالكفار وهو قد سلم عموم الأشخاص أجيب بأن المسلم هو الدلالة على العموم لا إرادته قاله الخياطي (قوله) لا يستحقان الخ قال العصام يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبائر يستحق العذاب

(١) وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي . عبدالله محمد الصديق

العفو عن الجنابة قلت والمعتزلة المنكرون للشفاعة هم المراد في حديث ابن منيع عن زيد بن أرقم وبضعة عشر من الصحابة رفعوه شفاعتي يوم القيامة حق فمن لم يؤمن بها لم يكن من أهلها فعقوبتهم على إنكارها أن يحرموها لآحرمنا الله منها (وأما الاحسان فقال) في تفسيره (من داره) أى غرفه وهو النبي ﷺ الذي هو أعلم الخلق بحقائق الأشياء على ما هي عليه هو (أن تعبد الله) مشاهداً له يصيرتك

على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صفات مرتكب الكبيرة نعم لو سلم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصفات أصلاً لثم قوله يعنى السعد لا معنى للعفو إذ العفو ترك عقوبة المستحق (تنبه) يؤخذ مما مر ان الشفاعة ثابتة لغير نبينا صلى الله عليه وسلم وهو كذلك ففي سنن بن ماجه عن سيدنا عثمان رفعه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء (١) وفي الترمذى وابن ماجه عن عبد الله بن أبى الجداء رضى الله عنه رفعه ليدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتى أكثر من بنى تميم قيل يا رسول الله سواك قال سوى قال الترمذى حسن صحيح قال هشام بن حسان كان الحسن يقول انه أويس القرنى وفي التذكرة للقرطبي عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الجنة صفوفًا وأهل النار صفوفًا فينظر الرجل من أهل النار الى الرجل من أهل الجنة فيقول له يا فلان اتذكر يوم اصططعتك معروفا فيقول اللهم ان هذا اصططع في الدنيا معروفا الى فيقال خذ بيده وأدخله الجنة برحمة الله تعالى والاحاديث في هذا كثيرة وورد ان الصيام والقرآن يشفعان للعبد انظر التذكرة اللهم اجعلنا من تناله شفاعتك نيك ﷺ آمين قال الناظم رحمه الله تعالى : (وأما الاحسان البتين) قال ابن حجر الهيتمي في شرح الاربعين الاحسان مصدر أحسن يحسن احساناً ويتعدى بنفسه وبغيره تقول أحسنت كذا إذا أتقته وأحسنت إلى فلان إذا أوصلت إليه النفع والاول هو المراد هنا لان المقصود اتقان العبادة وقد يلحظ الثاني فان المخلص مثلاً يحسن باخلاصه الى نفسه واحسان العبادة الاخلاص فيها والخشوع وفراغ البال حال التلبس بها ومراقبة المعبود (قوله) فقال في تفسيره يعنى في حديث جبريل المتقدم وتقدم لنا بعض الكلام عاينه فارجع اليه ان شئت وقوله أن تعبد الله أى تقصده بالعبادة على الوجه المذكور من المراقبة والآداب وتلازم ذلك إلى فراغك منها فرجع الاحسان الى استعمال الآداب اللائقة بين يدي الله تعالى حال العبادة وتقدم عن الابى ان تفسير الاحسان بما ذكر من باب تفسير الشيء بسببه لان من عمل عملاً وعلم أن عليه رقباً لا يدع شيئاً من وجوه الافادة الا اتى به فإشار صلى الله عليه وسلم الى الاصل الذى يشر تلك الآداب التى هى روح العبادة والمقصود منها ولذا قيل مقام الاحسان يجرى فى العبادة يجرى الارواح فى الاجساد وعليه تدور مقاصد الصوفية (قوله) مشاهداً له الخ ويسمى مقام المشاهدة وهو ان يشهد بايمانه كانه يرى مولاه مع الهيبة والتعظيم والاجلال لله (١) فى سننه علاق بن أبى مسلم قال الذهبي وهاء الا زدى وما لينة الا قدمون . عبد الله محمد الصديق



حتى كأنك تراه يصرك فتقصر وجهتك عليه ويستغرق نظرك فيه إذ محال أن تراه وتري معه سواه وهو مقام الفناء في التوحيد (إن لم تكن تراه) هذه الرؤية لقصورك عنها فراقبه بأن تستحضر اطلاعه عليك وإحاطة علمه بأحوالك الظاهرة الباطنة (إنه يراك) من حيث لا تراه (والدين ذي الثلاث) الإيمان والاسلام والاحسان يطلق على مجموعها وقد يطلق على بعضها نحو ربى الله ونبي محمد ودينى

تعالى ورؤية ماسواه بعين العدم والتلاشى ولذا قال ش فتقصر وجهتك عليه الخ ويعبر عنه أيضا بالوصول وفسره في الحكم بالعلم إشارة إلى استحالاته بالمعنى الذى يعقل بين الذوات فقال وصولك الى الله وصولك الى العلم به والا فجل ربنا أن يتصل بشيء أو يتصل به شيء وقال لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك (قوله) وهو مقام الفناء الخ لان من اسقط شيئا عن نظره يقال له فنى عنه فمن ترك افعاله المذمومة يقال انه فنى عن شهواته ومن زهد في الدنيا يقال انه فنى عنها أى عن الرغبة فيها وهكذا فمن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد لأعيننا ولا أثرا ولا سما ولا طلالا يقال فيه انه فنى عن الخلق وبقى بالحق انظر ما تقدم لنا عند قول ش في صفة الوجود وهذا الزهد في الاكوان الخ ثم إن الفناء عن جميع الخلق هي حال غيبة والاكمل هي حالة الحضور بان يكون مع الحق يابطه ومع الخلق بظاهرة فلا يحجب هذا عن هذا وهو غالب أحواله عليه السلام (قوله) ان لم تكن الخ لما فسر الاحسان تبعاً للحديث بالمقام الاعلى رأى ان كثير من الناس قد يعجز عنه فنزل عنه الى المقام الاخر قال ابن حجر اشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى حالتين أرفعهما أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله كأنك تراه أى وهو يراك والثانية أن يستحضر ان الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل وهو قوله فانه يراك ه (قوله) فراقبه أى فهذا المقام يقال له مقام المراقبة ويقال له مقام القرب وهو عبارة عن استحضر العبد لقرب مولاه منه لوجوب إحاطته بالعبد علما وقدرة وإرادة وفي الحكم قربه منه ان تكون مشاهداً لقربه منك قول ظم (والدين الخ) الدين مبتدا وقوله ذى اسم إشارة خبره وقوله الثلاث بالرفع نعت له أو عطف بيان والمعنى الدين هو مجموع هذه الثلاث (قوله) يطلق على مجموعها هذا الاطلاق والذي بعده شرعيان وأما في اللغة فيطلق على معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب ولهم فيه اصطلاحاً تعريفان أحدهما مختصر وهو ما شرعه الله من الأحكام على لسان نبيه سمي ديناً لأننا ندين به وتنقاد ويسمى ملة لأن الملك يملكه على الرسول وهو يملكه علينا ويسمى شرعاً وشرعية لأن الله تعالى شرعه لنا على لسان رسوله والآخر مطول وهو وضع الهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات وحاصله أن الدين هو الأحكام التي وضعها الله تعالى الباعثة للعباد إلى الخير الذاتي وهو السعادة الأبدية (قوله) وقد يطلق على البعض أى فهو مشترك بين الكل والجزء فيطلق على المجموع وعلى الاسلام لأنه دال على التصديق فهو كالركوع المشترك

الاسلام كما في حديث السؤال (خذ أقوى عراك) أي تمسك بأوثق أسبابك وهو هذا الدين المتين قال تعالى ومن يسلم وجهه الآلة فمن يكفر بالطاغوت والآلة وقد فسر النبي ﷺ العروة بالاسلام أي الكامل المرادف للدين الذي هو مجموع الثلاثة في رؤيا عبد الله بن سلام رضى الله عنه ففي البخارى عن قيس بن عباد كنت جالساً في مسجد المدينة فدخل رجل على وجهه أثر الخشوع فقالوا هذا رجل من أهل الجنة فصلى ركعتين تجوز فيهما ثم خرج فتبعته فقلت له ما قالوا فقال والله ما ينبغي لأحد أن يقول ما لم

بين الركعة بتمامها وبين الانحناء فقط قال سيدى عبد الرحمن الفاسى فى حواشى البخارى الايمان إذا أطلق على ما يعم الظاهر والباطن كما جاء تشعبه إلى خصال فانما أطلق من حيث اعتبار كماله وإنه والاسلام الحقيقى شىء واحد وعلى ذلك قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وقوله ورضيت لكم الاسلام ديناً إن الدين عند الله الاسلام وأما إن اعتبر من حيث أصله وحقيقة القلبية لا من حيث كماله فهو أخص من الاسلام لصديق الاسلام بمطلق الاذعان الأعم من كونه بالقلب أو بالظاهر فقط وخصوص صدق الايمان بالاذعان القلبى وعلى ذلك قوله تعالى قالت الأعراب آمنا الآية وكذا حديث جبريل حيث فسر الاسلام بالظاهر والايمان بالباطن والاحسان بباطن الباطن وسمى ذلك كله النبي ﷺ ديناً هذا هو التحقيق وإليه ترشد الآى والأحاديث وقال بعدهذا ترادف الاسلام والايمان ليس على الإطلاق وإنما هو الايمان الكامل والاسلام الحقيقى أما إذا لم يعتبر الكمال فى الايمان ولا الحقيقة فى الاسلام فهما متغايران وجاء إطلاق الشرع باعتبار الأمرين كما يعلم من أحاديث الباب ه وتقدم لنا جملة صالحة من هذا المعنى عند قول ظم الايمان جزم الخ قول ظم (خذ أقوى عراك) جمع عروة وهى ما يمسك به كالحبل قال فى المصباح وعروة الكوز أذنه والجمع عرى مثل مدية ومدى وقوله عليه السلام ذلك أوثق عرا الايمان على التشبيه بالعروة التى يمسك بها ويستوثق ه وكذا يقال هنا أى عليك بالتمسك والاخذ والاعتصام بهذا الدين فإنه أوثق عروة يمسك بها (قوله) تجوز فيهما أى خففهما ولم يطولهما وقوله والله ما ينبغي الخ لعل مراده انهم أخبروه عن علم واستندوا فى ذلك إلى الرؤية المذكورة وقوله منصف أى خادم وقوله عمود الاسلام أى وهو القواعد الخمس التى هى عمدته حتى كأنه بنى عليها كما فى الحديث وقوله العروة الوثقى أى المذكورة فى القرآن قال تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى ولا شك أن المراد بها الايمان وكذا الاسلام كما يؤخذ من قوله تعالى ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وزادت هذه الآية بذكرها الاحسان فيؤخذ من الآيتين أن العروة الوثقى هى الايمان والاسلام والاحسان وهذه الثلاثة هى الاسلام الكامل الذى هو الدين وفى بعض نسخ ش بعد قوله وفى رواية لا تزال الخ مانصبه كذا للشارح قلت وليس فى الحديث تفسير العروة بالاسلام (٥٤ - النشر الطيب : ثانى)



يعلم فسأحدثك لم ذلك رأيت رؤيا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم قصصتها عليه رأيت كأنني في روضة قد كرسعتها وخضرتها وفي وسطها عمود من حديد أسفله في الأرض وأعلاه في السماء في أعلاه عروة فقل ارق فقلت لا أستطيع فأتاني منصف فرفع يابني من خلفي فرقيت حتى كنت في أعلاها فأخذت بالعروة فقل لي استمسك فاستيقظت وانها لفي يدي قصصتها على النبي صلى الله عليه وسلم فقال تلك

الكامل والظاهر تفسيرها بالدين من أول وهلة لكن تقدم وجه ما ذكره الشيخ م وتبعه الشيخ جس رحم الله الجميع قال ظم رحمه الله تعالى (مقدمة من الاصول) الخ لما فرغ من أول العلوم الثلاثة المله صودة من هذا النظم وهو علم المعتقدات مع مقدمته التي يتوقف عليها وهي الحكم العقلي بأقسامه شرع في بيان ثاني العلوم وهو علم الفقه مع مقدمته التي يتوقف عليها وهي الحكم الشرعي وأقسامه وجعل ذلك مقدمة إشارة إلى أن ذلك من المبادئ التي تقدم على المقصود بالذات وذلك لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية كما تقدم فتأكدت الحاجة إلى معرفة الحكم شرعي وأقسامه قبل الشروع في مسائل الفقه وتقدير الترجمة هذه مقدمة مأخوذة من فن الاصول معينة في فروعها أي فروع الفقه التي تذكر بعدها الترجمة أي يستعان بمعرفتها على الوصول إلى معرفة حقيقة أحكام تلك الفروع فإذا خاض فيها وقيل هذا واجب مثلاً علم من هذه الترجمة حقيقة ه جس يخ وهذه الترجمة من الشر وليست من النظم كغيرها من تراجمه وتقدم ما يتعلق بلفظ مقدمة ومعناه لغة واصطلاحاً والاصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل وهذا الرابع هو الاوفق بالمقام وقد قيل (١) أن النقل عن المعنى اللغوي هنا خلاف الأصل ولا ضرورة تلجئ اليه لأن الانبناء العقلي كانباء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء لأنه يشمل الانبناء الحسي كانباء الجدار على أساسه والانبناء العقلي كانباء الحكم على دليله قاله بعض المحققين والفروع جمع فرع وهو ما يبنى على غيره كفروع الشجرة لاصولها وفروع الفقه لاصوله وأصول الفقه دلالة الاجمالية كما في جمع الجوامع قال المحلى أي غير المعينة كطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثاني بأنه للجزم كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما يأتي في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنى وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب وقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل بدأ بيد واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست أصول الفقه وإنما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل ه ثم أشار السبكي إلى التعريف الثاني بقوله وقيل معرفتها أي أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الاجمالية والمراد بالدلائل في التعريفين لقواعد وهو على حذف مضاف أي مسائل الدلائل وإلا فالدلائل عند الأصوليين

الروضة الاسلام وذلك العمود عمود الاسلام وتلك العروة الوثقى فانت على الاسلام حتى تموت وذلك الرجل عبد الله بن سلام وفي أخرى لا تزال بالاسلام حتى تموت كذا للشارح قلت وليس في الحديث تفسير العروة بالاسلام الكامل المرادف للدين والظاهر تفسيرها بالدين من أول وهلة هذا آخر ما يتعلق بعقد الا شعري رحمه الله (وأما) فقه مالك فهدله مقدمة فقال (مقدمة) منقولة (من) فن (الأصول) أى أصول الفقه (معينة) من عرفها (في فروعها) أى فروع الأصول المسماة بعلم الفقه وأنت الضمير باعتبار أن الأصول عبارة عن قواعد وضوابط أو عن أدلة الفقه ولو ذكر باعتبار العلم كان أولى فان الأصول عبارة عن الفن المخصوص (على الوصول) إلى حقائق تلك الفروع وذلك أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية كما مر عند قوله وفقه مالك فتأكدت معرفة معنى الحكم الشرعي وأقسامه قبل الشروع في تفاصيل مسائل الفقه حتى إذا قيل هذا واجب أو مندوب أو غير ذلك عرف من هذه المقدمة ما يراد بالمحكوم به في كل مسألة (الحكم في) عرف (الشرع) كما يطلق على إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه مستنداً إلى سماع خطاب الشارع ويقابل الحكم العقلي والعادي المقسم اليهما وإليه مطلق الحكم كما مر تحقيقه عند قول ظم وحكنا العقلي البيت يطلق أيضاً ويراد به (خطاب ربنا)

مفردات والتعريف الأول لامام الحرمين والامدى والباقلاني والثاني للبيضاوي وابن الحاجب غير أنه عبر بالعلم فقال أما حده لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وتبعهما سيدي عبدالقادر الفاسي في مقدمته في علم الأصول فقال أصول الفقه معرفة أدلة الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وهو تعريف البيضاوي بعينه قال المحلى ورجع المصنف أى في منع الموانع الأول بانه أقرب إلى المدلول اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة ويرجح الثاني بانه روعي فيه الاطلاق الحقيقي في العلم الذي هو الادراك فكل له مرجح وهما إطلاقان لا قولان كما تقتضيه عبارة السبكي قال البناني واعلم أن مسمى كل علم يطلق على مسائله التي هي القواعد الكلية ويطلق على إدراك تلك القواعد وعلى الملكية الحاصلة من إدراكها فمن عرف الأصول بدلائل الفقه الاجمالية نظر إلى الأول ومن غرفه بالمعرفة نظر إلى الثاني وأما الثالث فلا وجه له هنا فقد علمت أن كلا من التعريفين صحيح وصواب ٥ بنح قال ظم رحمه الله (الحكم في الشرع خطاب ربنا) البيتين أل في الحكم للعهد العلمي لتقدم العلم بمصحوبها ويسمى العهد الخارجي عند البيانين والذهني عند النحاة وتقدم بسطه أول الكتاب عند قول ش وتعريف الحمد الخ وكذلك تقدم ما يتعلق بالحكم لغة واصطلاحاً عند قول ظم وحكنا العقلي الخ (قوله) كما يطلق على إثبات الخ هذا هو الحكم الشرعي عند المتكلمين والمناطقة وهو حادث لانه حكم الذن المستند إلى سماع الخطاب ولا شك في حدوثه وهو داخل في مطلق الحكم كما أشار له ش (قوله) يطلق أيضاً ويراد به الخ هذا هو الحكم الشرعي عند أهل الأصول وهو المراد هنا ولا يقابل



أى كلامه النفسى المسمى فى الأزل خطاباً حقيقة على الأصح بناء على أنه يكفى فى مسمى الخطاب التعلق

الحكم العقلى والعادى خلافاً للشيخ م والشيخ جس لأنه ليس داخلاً فى الحكم المعرف بإثبات أمر لا أمر الخ ويطلق الحكم الشرعى أيضاً على النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى نحو كتب عليكم الصيام وهو اصطلاح الفقهاء فالحكم الشرعى يطلق بازاء معان ثلاث فى اصطلاحات ثلاث كما حققه ش فيما مر نقلاً عن السعد فى التلويح والخطاب مصدر مخاطبه يخاطبه إذا وجه إليه الكلام فهو فى الأصل توجيه الكلام إلى حاضر والمراد به هنا المخاطب به ولذا فسر ش تبعاً للمحلى بقوله أى كلامه النفسى الخ قال العلامة العطار الخطاب فى الأصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراد الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا المعنى لا المعنى الأصلى لأنه أمر اعتبارى وقيد الكلام بالنفسى لأن اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد ووصفه بالأزلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم ثم أن الأزل فى قبل مرادف للقديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور به بنج وخرج باضافة الخطاب إلى الرب تعالى خطاب غيره فلا يسمى حكماً شرعياً وإنما سمي خطاب الرسل بالتكاليف حكماً شرعياً لأنهم مبلغون عن الله تعالى والكلام النفسى هو الصفة القائمة بذاته تعالى كما مر فى صفة الكلام (قوله) فى الأزل قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية فى الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً قال ابن قاسم لا شك فى قوة هذا الاشكال نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظاً فى الأزل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ إطلاقاً حقيقياً باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته قال العطار ولا يخفى ما فيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذى هو مناط الاشكال بل المعنى مقدراً تسميته بذلك لثم وأما قول التجارى أن الظرف يتعلق بالمسمى والمسمى بذلك هو الله تعالى فما لا ينبغي أن يسطر لأن هذه تسمية اصطلاحية للأصوليين وكيف يصنع فى مقابل هذا القول وهو أن الكلام النفسى لا يسمى خطاباً وصوب الشريين ما لا بن قاسم على عادته من الاتصاره (قوله) حقيقة الخ قال البنائى أشار به إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحد يسان عنه قال العطار يعبده قوله على الأصح فانه إشارة إلى مقابل له وأما أنه حقيقة أو مجاز فى ذلك فطريقة النقل لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو إشارة إلى محذور الشيخ الأشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الأزل إلى أمر ونهى وغيرها ولذا قال الشارح فيما يأتى فى توجيه كونه حقيقة من أنه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الأصح ما ذهب إليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الأزل ولذا قال

المعنوى والأمر والنهي مثلاً متعلقات بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة (المقتضى فعل المكلف) وهو كما يؤخذ مما سبق العاقل البالغ والمراد باقتضائه فعل المكلف تعلقه به فقط لا طلبه بدليل تقسيم هذا الاقتضاء إلى طلب وأذن في البيت أثره (افطنا) بضم الطاء وفتحها تميم للبيت (بطلب) جازم أو غير جازم للإيجاد أو الكف (أو أذن) في الفعل والترك على السواء (أو بوضع) أى بنصب وجعل

شيخ الاسلام أشار بقوله حقيقة الخ إلى أن تفسير خطاب الله بكلامه النفسى الأزل مبنى على ذلك أما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو المقصود منه إفهام من هو مهيم لفهمه هـ (قوله) التعلق المعنوى هو التعلق الصلاحي عند المتكلمين يعنى أنه إذا وجد مستجعماً لشروط التكليف كان متعلقاً به وهذا التعلق قديم بخلاف التعلق التجيزى وهو تعلقه به بالفعل بعد وجوده فحدث فللكلام المتعلق بفعل المكلف تعلقان صلوحي وتجزى والأول قديم والثانى حادث بخلاف التعلق بذات الله تعالى وصفاته فيس له إلا تجيزى قديم وتقدم بسط هذا في صفة الكلام والحاصل أنه اختلف هل من شرط التسمية به وجود المخاطب أم لا وعليه جرى الخلاف في كلام الله تعالى هل يسمى في الأزل خطاباً قبل وجود المخاطبين أم لا والأصح الأول (قوله) والأمر والنهي الخ قال في جمع الجوامع ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة قال القرأى التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوماً بل مستحيلاً فالحكم وتعلقه قد يماز والحادث هو المتعلق بالفتح ومذهب الأشعرى أن الأمر يتعلق بالمعدوم الذى علم الله أنه سيوجد مستجعماً لشروط التكليف وأن الله أمره في الأزل وأن المعدوم ما مور حالة وجوده بذات الأمر فاذا وجد فهو تعلق به ذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب آخره أحلوه ثم قال وهذه المسألة بما تكلم عليها أهل علم الكلام والأصول والألحق به اعلم الكلام لأنه لا يبنى عليها فقه (قوله) خلافاً للمعتزلة أى في نفهم التعلق المعنوى أيضاً كما نفوا التجيزى لنفهم الكلام النفسى بالكلية قول ظم (فعل المكلف) المراد بالفعل ما هو أعم فيدخل الاعتقاد كأصول الدين والقول كتحريم الغيبة والفعل القلبي كوجوب النية وشمل المكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم في خصائصه والأكثر من الواحد وقوله افطنا أمر من فطن للأمر يفتن من باب تعب وقتل ويقال فطن بالضم إذا صارت الفطانة له سجية فهو فطن قاله في المصباح (قوله) جازم أو غير جازم الخ دخل فيه أقسام أربعة لأن الطلب أما للفعل أو للترك وكل منهما إما جازم أو غير جازم فهذه أربعة فاذا ضمت الى الأذن الذى هو الإباحة كانت الأقسام خمسة وهى أقسام الحكم الشرعى كما يأتى قول ظم (أو بوضع) قال جس معطوف على قوله بطلب ومتعلق بما تعلق به قوله بطلب وهو خطاب لتأوله بمخاطب به وجعل المحلى قول ابن الحاجب بالطلب وما بعده متعلقاً بقوله المتعلق فيكون بدل اشتغال من فعل مكلف ولذلك قال ان التعريف لا يشمل من



( لسبب أو شرط أو ذي منع ) أى مانع للطلب أو الاذن المذكورين المتعلقين بفعل المكلف والسبب عرفه في جمع الجوامع بأنه ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره أى ما يضاف إليه

الوضع ما كان متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظهر هـ ولو علقه بخطاب كما قلنا ما خرج قاله العطار ومعنى كلام الناظم أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف تارة يكون بطلب أو اذن وتارة يكون بغير طلب ولا اذن بل بوضع أحده هذه الأمور الثلاثة يعنى الطلب أو الاذن ويسمى الخطاب بالطلب أو الاذن خطاب تكليف ويسمى الخطاب بالوضع لها خطاب وضع كما أن كلا من خطابي التكليف والوضع يسمى حكماً شرعياً كما يفهم من كلام ظم هـ بنح ( قوله ) والسبب الخ أى المتقدم فى كلام ظم قال فيه للعهد الذكري لكن لا بقيد كونه متعلق خطاب الوضع لأن المراد تعريف مطلق السبب واخوانه أو للحقيقة وهى الانسب بالتعاريف والسبب فى اللغة الحبل وهو ما يتوصل به إلى الاستعلاء ثم استعير إلى كل ما يتوصل به إلى أمر من الأمور قليل هذا سبب هذا وهذا سبب هذا قاله فى المصباح وأما فى الاصطلاح فما ذكره ش وهو مرادف للعلة كما يأتى عن المحلى ( قوله ) ما يضاف الحكم إليه أى شئ يسند الحكم إليه كالزوال مثلاً فإنه يسند إليه وجوب صلاة الظهر وأصل هذا التعريف للغزالي فى المستصفى قال المحلى وزاد المصنف لبيان جهة الإضافة قوله للتعلق به الخ أى لبيان سببها الذى هى من جهته لإخراج الأفعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فإن الأحكام أضيفت إليها وليست أسباباً لأن الإضافة ليست من حيث أنها معرفة ( قوله ) من حيث أنه الخ هذه الحيثية للإطلاق أى أريد بها التعميم ليكون التعريف صادقاً على جميع الأقوال فى السبب واعلم أن الحيثية ترد للإطلاق وأنه لا قيد هناك كما هنا وكقولنا الإنسان من حيث هو إنسان قابل للعلم وترد للتقيد كما فى قولنا الإنسان من حيث أنه يصح وتزول عنه الصحة موضوع علم الطب وقد يراد بها التعليل نحو النار من حيث أنها حارة تسخن وقوله معرف أى إمامة وعلامة على الحكم وقوله أو غيره أى غير معرف وفيه أقوال ثلاثة ذكرها ش قال المحلى وهى الأقوال الآتية فى معنى علة أى شيئاً أطلقت على شئ تعرض لها هنا تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنى لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كأن يقال يجب الجلد بالزنى والظهر بالزوال وتحرم الخمر للاسكار هـ وقال بعضهم للعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال السبب والامارة والداعى والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر وفرق ابن السمعاني بين السبب والعلة تبعاً للنحاة وأهل اللغة فقال السبب هو الموصل للشئ مع جواز المفارقة بينهما ولا أثر له فيه ولا فى تحصيله والعلة ما يتأثر عنه الشئ دون واسطة كالخمر للاسكار قال الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع :

الحكم ليعلق الحكم به وجوداً أو عدماً سواء قلنا إنه معرف للحكم أى علامة له كما يقوله أهل الحق وقيل إنه مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه كما يقوله مخالفوهم وعرف الشرط بأنه ما يلزم من

ومع علة تراد فالسبب والفرق بعضهم إليه قد ذهب

(قوله) أهل الحق أى جمهورهم لأن الغزالي والامدى من أهل الحق هذا إن أريد أهل الحق عقيدة وإن أريد أهل الحق فى هذه المسألة فلا تقدير ثم إن هذا القول قال به الصيرفى وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازى فى التقريب واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج (قوله) وقيل إنه مؤثر فيه بذاته أى لا يجعل الله تعالى وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقلين والعلة عندهم وصف ذاتى لا يتوقف على وضع واضع (قوله) أو باذن الله تعالى وهو قول الغزالي وسليم الرازى قال الصنى الهندى وهو قريب لا بأس به هـ أى ليس المراد ما يفيد ظاهر العبارة من التأثير بقدره خلقها الله فيه لأنه خلاف مذهب أهل السنة والغزالي منهم بل المراد الاستلزام والربط العادى بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بتبعية حصول تعلق الحكم لتحقيق الوصف كما أجرى عادته بتبعية الموت لحز الرقة وكذا قول الامدى إن العلة هى الباعث على الحكم المراد أنها مشتملة على حكمة مخصوصة مصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى أنه شرع الحكم لا جلها حتى تكون غرضاً والله تعالى منزّه عن الأغراض وهذا التعريف الذى ذكره السبكي للسبب هو رسم له وليس بحد لأن إضافة الحكم إلى السبب أمر خارج عن ماهيته وإنما هو من خواصه والتعريف بالخاصة رسم ولذا حده فى شرحه على مختصر ابن الحاجب بقوله الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم هـ واحترز بالظاهر عن الخفى كعلوق الولد بالرحم بالنسبة للعدة فليس بسبب لوجوبها الخفائه بل السبب هو الطلاق لظهوره وبالمنضبط أى الموجود فى جميع الصور من الوصف الذى يوجد فى البعض دون البعض كالمشقة بالنسبة لقصر الصلاة فليست بسبب لتخلفها فى سفر الامير مثلاً بل السبب هو سفر أربعة برد وهو منضبط وبالمعرف للحكم من المانع فانه معرف لنقيض الحكم قال ابن راشد وخاصة السبب أن يوجد الحكم عند وجوده ويعدم عند عدمه كالزوال مثلاً لصلاة الظهر هـ بنح وح فمن عرفه بقوله ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر لذاته فهو رسم أيضاً لأنه تعريف بالخاصة (قوله) وعرف الشرط الخ ال فيه للعهد أو للحقيقة كما مر فى السبب والشرط فى اللغة العلامة ورد بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بفتحين كما فى كتب اللغة وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة وأما الشرط بالسكون فجمعه جمع كثرة شروط وجمع قلة أشرط كفلوس وأفلس هـ وجوابه ما فى الكمال أن الشرط مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة هـ ويطلق على أمور بحسب الاصطلاح قال السعد فى التلويح الشرط ما يتوقف عليه الشيء وما علق عليه الحكم يتوقف عليه أم لا وكلاهما شائع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء مولا يكون داخل



عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه لذاته والمانع بأنه الوصف الوجودي الظاهر

فيه ولا مؤثرا فيه وعند النجاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك هـ يخ قال الشاطبي في المواقفات الشروط ثلاثة أقسام أحدها العقيلة كالحياة للعلم والفهم في التكليف الثاني العادية كملاصقة النار للجسم المحروق في الاحراق والثالث الشرعية كالطهارة في الصلاة وهذا الثالث هو المقصود بالذكر فان حدث التعرض لشروط من شروط القسمين الأولين فن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف ويصير إذ ذاك شرعا بهذا الاعتبار فيدخل تحت القسم الثالث هـ (قوله) ما يلزم الخ ما جنس في التعريف وقوله من عدمه العدم وأخرج السبب بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لأن السبب وان كان يلزم من عدمه العدم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود كما خرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر في خروج الشئيين بقيد وأخذ من تعريفه أنه يؤثر بطرف العدم في العدم فقط وليس بمؤثر في طرف الوجود لا في الوجود ولا في العدم (قوله) لذاته الخ راجع للجملة الثانية بجزئها أي ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كالألوان وجبت الأسباب وانتفت الموانع عند وجوده الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الأسباب والانتفاء للموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الأسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الأسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الأولى أعني قوله ما يلزم من عدمه العدم لأن الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشيء آخر وأورد على تعريف السبب بأنه غير مانع وكذلك الشرط وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين المتساويين كالإنسان والناطق وباللزام المساوي فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بتعريف جزء العلة المركبة والركن كتكبيره الاحرام مثلا فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدمه وأجيب بأنه تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين وقال بعضهم أحسن ما قيل في حد الشرط أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا يدخل له في التأثير والافضاء فيخرج جزء السبب لأنه وإن توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء اليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة اليه بالطريق الأولى وتخرج العلة لأنها وإن توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة هـ (تنبية) تقدم عن الشاطبي أن الشروط أقسام ثلاثة عقيلة

المنضبط المعروف تقيض الحكم أى تقيض حكم السبب فيلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه وعادية وشرعية ثم إن الشرعية أقسام ثلاثة شرط وجوب وشرط صحة وشرط أداء قاله القاضى أبو عبد الله بردلة واستدل عليه بكلام الشيرازى على مختصر ابن الحاجب الأصلى ومثله للشيخ زكرياء على المحلى وابن عبد السلام بنانى شارح الاكتفاء وهو التحقيق خلافاً للشيخ م من أن شرط الأداء هو شرط الصحة نعم كل ما هو شرط فى الوجوب شرط فى الأداء كما قاله ابن عرفة ويزيد شرط الأداء بالتمكن من الفعل وإلى الأقسام الثلاثة أشار ابن عبد السلام بنانى بقوله :

شرط الوجوب ما به يكون مكلفاً كالعقل يستين  
وكالبلوغ وبلوغ الدعوة وجود طهر وارتفاع حيضة  
ومع تمكن من الفعل إذا كعدم الغفلة والنوم بدا  
وما للاعتداد بالعبادة لصحة شرط فخذ إفادة

وبقى عليه أن ينبه على أن كل ما هو شرط فى الوجوب فهو شرط فى الصحة ولذا قال الشنقيطى فى ألياته والشرط فى الوجوب شرط فى الأداء وعزوه للاتفاق وجدنا

يشير إلى حكاية السعد الاتفاق على ذلك نقله اللقانى (قوله) والمانع أى وعرف السببى المانع بأنه الخ قال أحلولو المانع على قسمين مانع للحكم ومانع لسبب الحكم فالأول كالأبوة مانعة من الحكم الذى هو القصاص والثانى كالدين فى الزكاة فانه لا غنى مع وجود الدين ولم يذكر ص هنا إلا مانع الحكم وذكر مانع السبب فى القياس فكان ينبغى أن يزيد فى حد مانع الحكم مع بقاء حكمة السبب كما ذكر ابن الحاجب ليخرج مانع السبب فان حكمة السبب فى الزكاة هى مواساة الأغنياء الفقراء من فضل أموالهم وليس مع الدين فضل يواسى به وأصل البحث لأزركشى وأجاب شيخ الإسلام بأنه خرج بالقيد الأخير لأنه لا يعرف تقيض الحكم بل يعرف انتفاء السببية وان استأزم تقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستأزم لمانع الحكم وقال المحلى المراد عند الإطلاق هو مانع الحكم أى فيخرج مانع السبب (قوله) الوصف الوجودى الخ خرج بالوجود عدم الشرط فإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمع وخرج بقوله الظاهر الوصف الخفى كالحجة التى بين الأب والابن فلا تكون مانعة من القصاص لحفاها أو تقول لعدم انضباطها فتكون خارجة بالقيس الثالث وخرج بقوله المنضبط غير المنضبط وهو الذى يوجد فى بعض الصور دون بعض وقوله المعروف تقيض الحكم تقدم أنه خرج به مانع السبب واعترض اللقانى هذا التعريف بأن تقيض الحكم رغبة لكن أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لو وصف المانع إشعاراً بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لإشعار الأبوة بها فيصدق حيثئذ على المانع حد السبب قطعاً أى ولا ينافى ذلك الصدق إشعاراً بوجودية (٥٥ - النشر الطيب : ثانى)



وجود ولا عدم لذاته كالأبوة في القصاص وهي كون القاتل أباً للقتيل فانها مانعة من وجوب القصاص  
 المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سبياً في وجود الابن فلا يكون الابن سبياً في عدمه وكل من  
 السبب والشرط والمانع يتعلق بطلب الفعل جازماً وغيره وطلب الكف جازماً وغيره وبالأذن وهي أقسام  
 خطاب التكليف الخمسة فتضرب خمسة أقسام خطاب التكليف في ثلاثة أقسام خطاب الوضع يخرج خمسة

الوصف في المانع دون السبب لأن السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل الحد بذلك إلا أن يلتزم أن المانع  
 سبب لحكم ومانع لحكم ه وحاصله أن يقال إن الأبوة من حيث نقت وجوب القصاص مانع ومن  
 حيث أثبتت حرمة سبب ه بنائي (قوله) فيلزم من وجوده الخ هذا ليس من كلام السبكي نعم المثال  
 من كلامه ولعل هذه الزيادة هي السبب في عدم نسبته له حيث لم يقل وعرف المانع ثم إن ما زاده ش هو  
 الذي عرفه به سي وغيره قال وأما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم  
 لذاته كالحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلاً ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا  
 عدم وجوبها لتوقف الوجوب على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل انظر ما يتعلق  
 بهذا التعريف في د (قوله) كالأبوة الخ صورتها إذا غضب الأب على ولده وضربه ولم يقصد قتله فأدى ذلك  
 الضرب إلى قتله فعليه دية مغالطة ولا يقتض منه وأما إذا ضربه بقصد القتل فيقتض منه على مذهبنا انظر  
 بنو وز. في باب الردة وقال أحلوا لنا ظاهر كلام الشافعية أن الأبوة مانعة من القصاص مطلقاً لقولهم انه  
 كان سبياً في إيجاد ه فلا يكون الابن سبياً في إعدامه وهو مقتضى قول أشهب انه لا يقتض منه مطلقاً وقال  
 ابن القاسم ان أضجعه وذبحه قتل به وان رماه بحديدة ونحوها وان كان على جهة اللجاج والغضب لم يقتل  
 به ويحتمل عندي بناء القولين على القولين فيما إذا كان التعليل بالمظنة وقطع بانتفاء الحكمة في صورة هل  
 ثبت الحكم للمظنة أم لا وذلك أن وصف الأبوة مظنة الحنان والشفقة فإذا أضجعه وذبحه فقد قطع  
 بانتفاء الحنان فهل ثبت انتفاء القصاص اعتباراً بالمظنة وهو قول أشهب أو ينتفى للقطع بانتفاء الحنان في  
 هذه الصورة وهو مذهب ابن القاسم ه (قوله) وهي كون القاتل الخ هذا تعريف للأبوة في باب القصاص  
 لا الأبوة مطلقاً وإلا لقل هي كون الانسان أباً (قوله) فلا يكون الابن سبياً الخ اعترضه للقائي بأن  
 السبب في عدمه هو القتل الذي فعله لا الابن فلا ينهض حكمة ه وأجاب ابن قاسم بأن المراد السبب البعيد  
 فان الولد سبب بعيد في القتل إذ لولاه لم يتصور قتله إياه فله مدخل في القتل لتوقفه عليه ه قال العلامة  
 العطار ولا يخفى سقوطه لجريانه في المفعول به إذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدي له فيلزم أن يكون  
 سبياً بعيداً ولا قاتل به فالأحسن أن يقال فلا يكون الابن أي من حيث قتله فقيد الحيثية المستفادة من  
 المقام قيد ملاحظ فيه ه قال المحلى وإطلاق الوجود على الأبوة التي هي أمر اضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم  
 نظراً إلى أنها ليست عدم شيء وإن قال المتكلمون الإضافات أمور اعتبارية كما يأتي في آخر الكتاب ه (فائدة)

عشر قسمها ولم يحجر الشارع أمثلها فيما يظهر من حدود السبب والشرط والمانع المذكورات آنفاً فلمثل لها  
بأمثلة محررة أمثلة السبب زوال الشمس سبب لوجوب الظهر وسبب لنسب راتبها والذكاة سبب

قال أحلولو قد يكون الشيء الواحد سبباً وشرطاً ومانعاً لكن بنسب وإضافات كالإيمان فإنه سبب في  
الثواب وشرط في صحة الصلاة أو وجوبها على الخلاف في ذلك ومانع من القصاص منه للكافر وكالنكاح  
فانه سبب في التوارث وشرط في ثبوت الطلاق ومانع من نكاح أخت المنكوحة وقد يمنع ابتداء الحكم  
ودوامه كالرضاع أو ابتداء الحكم فقط كالاستبراء ومنه ما يختلف فيه كوجود الطول فإنه مانع من نكاح  
الامة ابتداء وهل يمنع طروء استمرار نكاح الامة أم لا ومنه طروء الماء على المصلي بالتييم وطروء  
الاحرام في استمرار وضع اليد على الصيد (قوله) ولم يحجر شئ الخ أي م في ك ونصه قال بعضهم  
مثلاً للأقسام فالواجب كالظهر والسبب زوال الشمس والشرط العقل والبلوغ والمانع الحيض  
والأغما والمنسوب كالنافلة والسبب لها دخول الوقت وشرطها العقل والمانع عدم الوقت والمحرم كالكل  
الميتة وسببها موتها خفي أنفها والشرط عدم الضرورة والمسانع وجود الضرورة والمباح  
كالنكاح وسببه العقد والشرط خلو العقد من الموانع وموانع النكاح في العدة مثلاً فمثل  
للمانع في النافلة بعدم الوقت مع أنه الوصف الوجودي كما مر ومثل لشرط حرمة أكل الميتة وشرط  
كراهة صيد اللهو بعدم الضرورة مع أن الشرط أمر وجودي وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم  
من وجوده وجود الحكم ولا عدمه وكذا مثل لشرط إباحة النكاح بخلو العقد من الموانع والخلو أمر  
عدمي فالصواب ما مثل بهش ولعل هذا البعض ارتكب التسامح في التمثيل ولذلك تبرأ منه م بنسبته إليه  
وتبعه جس وسكتاعنه ثم إن هذا البعض رتب الأمثلة على أقسام خطاب التكليف الخمسة وبدأ بالواجب  
ثم المندوب ثم المحرم ثم المكروه ثم المباح وش رتبها على أقسام خطاب الوضع الثلاثة وعلى كل فالعدد  
واحد لا يختلف وبدأ بسبب الوجوب ثم سبب التنب ثم الإباحة ثم الكراهة ثم التحريم وكذا فعل  
في الشرط بدأ بشرط الوجوب ثم التنب ثم الإباحة ثم الكراهة ثم التحريم وكذا فعل في المانع  
(قوله) زوال الشمس قال سيدي يحيى الشاوي انظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال مثلاً حيث  
جعلوا الأول شرطاً غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول إنما هو لوجود السبب وهو  
ملك النصاب وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثاني سبباً مقتضياً لوجوب الصلاة فإن تخلف الوجوب  
كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم يجعل كل منهما سبباً  
مقتضياً للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطاً غير مقتض للوجوب وعند  
وجود الوجوب يقال إن الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع قال وقد طال بحثي مع فضلاء المشرق  
والمغرب فلم نجد من يصل إلى الإشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل لي من الجواب اليأس الشديد



لأباحة أكل لحم النعم مثلاً والصوم سبب لكراهة القبلة للصائم والاسكار سبب لحزمة الخمر أمثلة الشرط البلوغ شرط لوجوب الظهر وكذا العقل والعقل فقط شرط في استحباب رأتبتها مثلاً والتأجيل إلى أجل معلوم شرط في جواز السلم ووجود ماء آخر شرط في كراهة الطهر بماء مستعمل في حدث والبلوغ شرط لحزمة البغية مثلاً أمثلة المانع الحيض مانع من وجوب الصلاة ومن ندب صلاة الفجر والإحرام مانع من أباحة صيد البر والتكثير بمطلق ليسير ماء حلت نجاسة لم تغيره مانع من كراهة الطهر به والضرورة

وحاصل الفرق هو اعتبار المناسبة في السبب دون الشرط كما ذكره الغزالي في المستصفي والقرافي والاياني وغيرهم ونقله ج عن القرافي عند قول خ أن تم الملك ونصه فإن السبب والشرط الشرعيين وإن اتفقا أن كلا منهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالفرق بينهما ما قاله القرافي أن السبب مناسب للحكم في ذاته والشرط مناسبتة في غيره فملك النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع الأحوال فتأمل قلت حاصل هذا الجواب أن الفرق بينهما من جهة المناسبة للحكم وأما من جهة تعريفهما وخاصيتهما فلا فرق بينهما وإن كلا منهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم هذا تعريف الشرط وأما السبب فعرفه سي وغيره بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وإلى هذا التعريف يرجع قول ابن السبكي في تعريفه ما يضاف الحكم إليه أي وجوداً وعدمياً وسيدي يحيى الشاوي يطلب الفرق بينهما الذي يقتضيه ما ذكره من انفراد كل واحد منهما بتعريف وخاصية ولو قيل له لا فرق بينهما من هذه الحيثية وإن تعريف الشرط صادق على السبب وإنما الفرق بينهما من جهة المناسبة للحكم لم يطل البحث مع أحد وقد نقل د في حواشي الصغرى الاستشكال ولم يجب عنه وفيه إشارة إلى قوته ولم يذكر الخطاب كلام القرافي جواباً عن بحث الشاوي بل قال عقبه فتأمل قال الشيخ بن الظاهر أنه أمر بالتأمل لأن المناسبة خفية في أوقات الصلاة مثلاً فإن قلت إنها موجودة لكنها لم تظهر قلنا يمكن ادعاء ذلك في كل ما يقال إنه شرط تأمل ذلك والله أعلم وتبين أن الفرق بينهما أي بين الحول ودخول الوقت باختلاف التعريف كما قاله ز غير صحيح ه (قوله) لوجوب الظهر الخ قيل الأولى لايجاب الظهر وأجيب بأن الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وإن اختلفا بالاعتبار فالحكم إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وكذا يقال في الحرمة والتحريم فلذا تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الإيجاب والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق بالحكم وهو الفعل فإن قلت وعلى كل حال فلا إيجاب أو الوجوب حكم شرعي فكيف ينعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم لا أنه خطاب الله تعالى أي كلامه النفسي أجيب بأن الأسباب والشروط علامات على الحكم لا مؤثرات

مانعة من حرمة أكل الميتة ويزاد شرط الصحة كالطهارة للصلاة ومانعها كالحديث في الصلاة وسبب الفساد كالفصل في بيع الطعام بجنسه والقهقهة في الصلاة ومن خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحاً أو فاسداً والصحة موافقة ذي الوجهين وقوعا الشرع بأن يقع مستجمعا لما يعتبر فيه شرعا وقيل الصحة في العبادة إسقاط القضاء فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه يسمى صحيحاً على الأول دون الثاني ويقابل الصحة البطلان فهو مخالفة ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل في العبادة عدم إسقاط القضاء وهو الفساد خلافاً لابي حنيفة حيث فرق

وحيث فلا إشكال ( قوله ) ويزاد شرط الصحة الخ قال شيخنا المحشى أشار به إلى أن السبب والشرط والمانع التي تعلق بها خطاب الوضع لا تنحصر في الأحكام الخمسة فالسبب كما يكون في الأحكام الخمسة يكون سبباً في الفساد والشرط كما يكون شرطاً في الأحكام الخمسة يكون شرطاً في الصحة والمانع كما يكون مانعاً من الأحكام الخمسة يكون مانعاً من الصحة فالناظم لم يستوعب أقسام الثلاثة هـ وفيه أن ظم إنما تكلم على أقسام خطاب التكليف وأقسام ما به عنده تبعاً لابن الحاجب وأما الصحة والفساد من الأمور العقلية ولم يرد بهما خطاب قول ش ومن خطاب الوضع الخ هو على مذهب الأمدى وابن السبكي لا على ما ذهب عليه ظم كما يأتي عند قول ش لكن ظم أسقط كون الشيء الخ ( قوله ) كالطهارة أى طهارة الحدث والخبث شرط للصلاة أى لصحتها فكلامه على حذف مضاف أن قلنا إن الحقائق الشرعية تطلق على الصحيح منها والفساد وإن قلنا إنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا حذف وتقدم في الكلام على الشرط في التنبيه أن الشرط الشرعي ينقسم إلى ثلاثة شرط وجوب وشرط صحة وشرط أداء وكل ما هو شرط في الوجوب فهو شرط في الأداء من غير عكس ( قوله ) والصحة موافقة الخ بهذا عرفنا في جمع الجوامع وهو شامل لصحة العبادة وصحة العقد وقوله ذي الوجهين أى الفعل صاحب الوجهين والمراد بهما موافقة الشرع ومخالفته فالفعل الذى يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً وتارة مخالفاً له لا تنفاه ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع فالصحة موافقة الشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كمعرفة الله تعالى إذ لو وقعت مخالفة له كان الواقع جهلاً لا معرفة فوافقه الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى صحيحاً فصحة العبادة موافقتها للشرع وإن لم يسقط القضاء ( قوله ) وقيل في العبادة الخ عزى في المنهاج هذا القول للفقهاء والأول للمتكلمين قال الفهرى والخلاف مبنى على أن القضاء بامر جديد وهو مذهب المتكلمين أو بالأول وهو مذهب الفقهاء فصلاة من تبين له أنه محدث صحيحة عند المتكلمين باطلة عند الفقهاء قال القرافى والكل متفقون على الإعادة والقضاء إذا ظهر بطلان الأول وأنه لا أثم عليه إذا لم يذكر ذلك وصرح الأيبارى أيضاً عن المتكلمين بوجوب القضاء قال وهو ظاهر الفساد فإن المصير إلى أنه يكون موافقاً للطلب ولا تبرأ الذمة به ويتوجه الأمر



بينهما بأن البطلان مخالفة ذى الوجهين الشرع لكونه منبياً عنه لذاته وأصله كالصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان وكبيع الملاقيح وهى مافى البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع والفساد مخالفة الشرع بكون الشيء منبياً عنه لو صفه كصوم يوم النحر للأعراض به عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكبيع الدرهم بالدرهمين لاشتغالها على الزيادة الخبيثة فالناظم أدخل خطاب الوضع

بالقضاء باطل انظر احلولو ونقل أيضاً عن العراقي عن والده ص أنه قال تسمية "فقهاء صلاة من ذكر أنه محدث باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء فى حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شرط الصلاة الطهارة فى نفس الامر وإن المتكلمين والفقهاء متفقون على أن الصحة موافقة الامر لكن الفقهاء يقولون فى نفس الامر والمتكلمون يقولون فى ظن المكلف وأشار الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع إلى هذه المسألة بقوله :

وصحة وفاق ذى وجهين للشرع مطلقاً بدون مين  
وفى العبادة لدى الجمهور أن يسقط القضاء مدى الدهور  
يبنى على القضاء بالجديد أو أول الامر لدى (١) المجيد  
وهى وفاقه لنفس الامر أو ظن مامور لدى ذى خبر

(قوله) يسمى الخ أى ماوافق من عبادة الخ وفى ذكر التسمية اشارة إلى أن الخلاف لفظى ويوافقه ما تقدم عن العراقي وصرح به غير واحد ورد الزركشى لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله) ويقابل الصحة البطلان أى تقابل الضدين على الاول وعلى الثانى تقابل العدم والملكة وقوله وهو أى البطلان الفساد أيضاً فكل منهما مخالفة مذكور للشرع (قوله) لذاته وأصله الخ عبارة المحلى ان كانت أى المخالفة لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان قال العطار المراد بالأصل ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال إن عدم الشرط من الأوصاف فتكون المخالفة للنهى عنه لو صفه ه يعنى فى المثال وهو الصلاة (قوله) وهو مافى البطون الخ قال البناني الاختصار ان يقول وهى الأجنة لاستلزام الجنين كونه فى البطن الا أن يقال تبع فى ذلك عبارة القوم ه قال الشرينى دفع به احتمال أن تسميتها أجنة باعتبار ما كان عليه ه لكن هذا احتمال مجازى والأصل الحقيقة وقوله أى المبيع تفسير للركن (قوله) للأعراض بيان للوصف الراجع له النهى قال احلولو وتحرير مذهب الحنفى على ما ذكره ولى الدين أى العراقي أن العوضين ان كانا غير قابلين للبيع كبيع الملاقيح بالدم فهو باطل وإن كان أحدهما قابلاً والآخر غير قابل ففيه خلاف عندهم والصحيح من ذلك أن المثلون ان كان غير قابل لحق بالبطلان وإن كان الثمن غير قابل لحق بالفساد (قوله) فالناظم أدخل الخ هذه الطريقة هى المشهورة الراجعة وقوله تبعاً لابن

في تعريف الحكم تبعاً لابن الحاجب وغيره بناء على أنه من الحكم المتعارف بين الأصوليين وأسقطه صاحب جمع الجوامع من تعريف الحكم بناء على أنه ليس من الحكم المتعارف ثم عرفه على حدة بقوله وان ورد سبياً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضع أى وان ورد الخطاب النفسى أى ما يدل عليه يكون الشيء سبياً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فهذا الخطاب يسمى وضعاً ويسمى

الحاجب أى في محصره الاصلى ونصه الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً فزيد أو الوضع فاستقام قوله بناء على أنه من الحكم أى فالحكم الشرعى على هذه الطريقة قسمان خطاب تكليف وخطاب وضع والفرق بينهما ما أشار إليه العراقي في شرح جمع الجوامع أن خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبياً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف لا داء ما تقرر بالشروط والأسباب ه وقال احلوا خلاف الأصوليون في تسمية خطاب الوضع حكماً وتقدم عن الأثيرى أن تسميته حكماً مجاز وعلى أنه حكم هل هو راجع إلى خطاب التكليف أو هو قسميه وبالأول قال الامام الفخر وان معنى كون الشيء شرطاً مثلاً حرمة المشروط بدون شرطه وظاهر كلام ابن الحاجب والمصنف أنه قسميه ه قال ابن الحاجب أثر ما تقدم وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء والتخيير وقيل ليس بحكم ه ونحو ما للفخر حكاه العنجد عن بعضهم قال خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ معنى كون الشيء سبياً لشيء اقتضاء العمل به عنده فجعل الزنا سبياً لوجوب الحد هو إيجاب الحد عنده وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع هو جواز الاتفاع بالمبيع عندها وحرمة عند عدمها وهكذا فالمراد بالاقتضاء ما يعم الصريح والضمنى (قوله) وأسقطه هذه طريقة ثالثة وهى ضعيفة قال الزركشى ومنهم من منع تسمية هذه الأشياء الوضعية أحكاماً وإنما هى علامات للأحكام وهى ضعيفة إذ لا تخرج بذلك عن كونها أحكاماً شرعية ه وزادها السبكى ضعفاً بادخال الصحة والفساد في خطاب الوضع والحاصل أن الطرق ثلاثة الأولى للامام الرازى أن خطاب الوضع داخل في خطاب التكليف الثانية لابن الحاجب أنه خارج عنه ولكنه داخل في الحكم الشرعى المعروف بالخطاب المذكور الثالثة لابن السبكى أنه خارج عن خطاب التكليف وعن الحكم المذكور قال العنجد ولا مشاحة في الاصطلاح ه ولكن اصطلاح ابن الحاجب هو الراجح (قوله) أى ما يدل عليه أى من الكتاب والسنة وغيرهما والمراد بالدلالة الاظهار والكشف لا الدلالة الحقيقية لأن كلامه تعالى دال وليس بمدلول كما تقدم تحقيقه عند ش في صفة الكلام قال المحلى ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع ه أى لأن حقيقة الوجود المجبى والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الأجسام وهذا المجاز اما عقلى من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسى سبب لورود الرسول بما ذكر أو مجاز مرسل من إطلاق المألوم على اللازم لأن



خطاب وضع أيضاً لأن متعلقه بوضع الله أى بجعله كما يسنى الخطاب المقتضى أو المنخير خطاب تكليف لكن الناظم أسقط كون الشيء صحيحاً أو فاسداً كما علمت ولا ينبغي له ذلك فقوله المقتضى فعل المكلف أى المتعلق بكيفيته مخرج لخطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات

من لازم الوجود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود التعلق مجازاً لعلاقة اللزوم (قوله) لكن ظم أسقط الخ تقدم أن الاسقاط هو الصواب فهو الذى ينبغي وكلام السبكي ليس بمسلم بل اعترضه اللقاني بأن المأخوذ عن ابن الحاجب والعضد أن الصحة من الأحكام العقلية بعرض العبادة مثلاً على الأمر يكون الفعل مرافقاً للأمر أو مخالفاً له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل لكونه مؤدياً للصلاة أو تاركاً لها فلا يكون حكماً شرعياً بل عقلياً هـ وقال الرهونى (١) شارح مختصر ابن الحاجب الحق أنهما من الأمور العقلية لأنهما صفتان للفعل الحادث وحدث الموصوف يوجب حدوث الصفة فلا يكونان حكيمين شرعيين وإن توقفاً على الشرع هـ قال العلامة العطار وتمحل ابن قاسم بأجوبة أحسنها أن الخطاب إذا ورد باعتبار الشروط وغيرها مما يترقب عليه الحكم الشرعى كان كأنه ورد بأن ما استجمع هذه الشروط موافق ومن لا فلا وفيه أن هذا مأخوذ بطريق اللزوم فهو من استنباط العقل فالحق أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية ولم يرد بهما الخطاب وعلى هذا فالأحكام الوضعية ثلاثة هـ وظاهر كلام إمام الحرمين فى الورقات أن الصحة والفساد من أقسام خطاب التكليف ونصه الأحكام سبعة الواجب والمندوب والمباح والمحذور والمكروه والصحيح والباطل هـ قال ح فى شرحها جعل الأحكام سبعة اصطلاح له والذى عليه الجمهور أنها خمسة لأن الصحيح إما واجب أو غيره والباطل داخل فى المحذور وجعل بعضهم الأحكام تسعة وزاد الرخصة والعزيمة وهما راجعان إلى الأحكام الخمسة أيضاً هـ ثم إن اعتبرنا الصحة والفساد كانت الأقسام خمسة وعشرين لا خمسة عشر كما ذهب إليه ش فيما مر فيحتاج إلى خمسة وعشرين مثلاً بزيادة عشرة للصحة والفساد ومثل لها بعضهم وفرض الأمثلة كلها فى البيع وقال فى وجوب البيع بعد ذكر سببه وشرطه وما نعه ما نصه وصحة البيع باستكمال الشروط وفساده باتفاقها وكذا فعل فى بقية الأحكام وقال فلم من هذا أن السبب والشرط والمانع متعلقة بنفس التكليف بصورة الخمس والصحة والفساد متعلقة بمتعلقه وهو المكلف به بصورة الخمس فالوضع للتكليف أمان حيث ذاته أو من حيث متعلقه هـ وزاد ابن رشد فى شرح مختصر ابن الحاجب التقديرات والحجج فالتقديرات الشرعية هى إعطاء الموجود حكم المعلوم والعكس كتقدير الماء الموجود لمسافر يحتاجه معدوماً فيثبتم ومثال العكس تقدير الربح الحاصل فى آخر الحول كامناً فى أصله من أول الحول فيزكى مع أصله والحجج جمع حجة وهى التى يستند إليها القضاة كالينة والأقرار فإذا نهضت الحجة عند القاضى وجب الحكم قال وهى عندى راجعة إلى السبب هـ (قوله) بكيفيته

كمدلول الله لا إله إلا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وقوله بطلب أو اذن الخ مخرج للخطاب المتعلق بفعل المكلف لا من حيث الطلب وما ذكر معه بل من حيثية أخرى كمدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق لله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب بإداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما تلفت حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لأنه مأمور به كالبالغ بل ليعتادها

أى من الطلب الجازم وغير الجازم أو الأذن وقوله وذوات المكلفين والجمادات بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالها وصفاتها وصفات المكلفين التي ليست أفعالا وأجيب بأنه لا يجب في بيان الإخراج بالعنوان التنصيص على كل ما خرج به بل يكفي التنبيه على ذلك بذكر البعض (قوله) كمدلول الله لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته الذاتية لدلالته على الذات ووجوبها وقوله خالق كل شيء مثال لصفته الفعلية وقوله ولقد خلقنا مثال للخطاب المتعلق بالجمادات ففى كلامه لف ونشر مرتب وقوله كمدلول وما تعملون تقدم بسط الكلام على هذه الآية في وحدانية الأفعال (قوله) ولا خطاب الخ أصل هذا الكلام للمحلى قال البناني ظاهره أن غير البالغ لا يتعلق به خطاب أصلا سواء كان خطاب تكليف أو وضع وليس كذلك لما سيأتى من أن الثانى يتعلق بفعل غير البالغ وأجيب بأن المنفى فى كلامه هو خطاب التكليف بقريته أن الكلام فيه لكن المناسب أن يقول وخرج بالمكلف غير البالغ فلا يتعلق به الخطاب المذكور أو يقول ولا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ هـ وتقدم لنا عند قول ظم وكل تكليف عن بعضهم أن الأحكام الشرعية التكليفية كانت قبل الهجرة متعلقة بالقادر سواء كان بالغاً أم لا (قوله) وولى الصبي الخ قصد به دفع ما يترهم من أن وجوب الزكاة فى مالهما وجوب غرم ما ألتفاه مقتضى لتعلق خطاب التكليف بهما وحاصله أن ما يترهم تعلقه بفعل الصبي والمجنون إنما هو متعلق بفعل وليهما (قوله) كصلاته وصومه قال البناني هذا على مذهب الشارح وهو مذهب الشافعى وأما عندنا معشر المالكية فالصبي إنما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرار الصلاة كل يوم فشق أمرها بخلاف الصوم هـ فلم يسقه مساق الاعتراض على المحلى خلاف ما يترهم قول المحشى واعترضه البناني بأن هذا على مذهب الشافعى هـ ثم إن ما ذكره البناني من الفرق بين الصلاة والصوم نحوه عندم فى ك عند قول ظم وكل تكليف الخ قال ولاشترائط البلوغ لا يؤمر بالصوم غير البالغ إذا كان يطيقه على المشهور لأنه مرة فى السنة وهو إمساك فقط بخلاف الصلاة فيؤمر بها لتكررها وكثرة أحكامها وروى أشهب أنه يؤمر به كالصلاة هـ وقال ش هناك فإن فسر التكلف بالزام مافيه كلفة من فعل أو ترك لم يناف شرط البلوغ أن يكون الصبي يخاطب ندباً وإن ( ٥٦ - النشر الطيب : ثانى )



فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك هذه طريقة الأصوليين وخالفهم كثير من الفقهاء فذهبوا إلى أن الخطاب الندبي يتوجه إلى الصبي وعليه قول ابن رشد والتراقي انظر ما سبق عند قوله وكل تكليف البيتين ( تنبيه ) قد يتعلق خطاب التكليف وخطاب الوضع بشئ واحد كالطهارة فمن حيث هي مأمور بها هي متعلق لخطاب التكليف ومن حيث هي شرط في صحة الصلاة متعلق لخطاب الوضع ( أقسام )

فسر بطلب ما فيه كلفة كان شرط البلوغ منافياً لذلك وقد اختلف في ذلك وعليه اختلافهم في حديث مروا أولادكم بالصلاة الحديث هل الأمر بالشئ أمر بذلك الشئ أو ليس أمراً به وإنما هو أمر للأولياء فقط وصوب ابن رشد أول المقدمات أن الصبي الذي يعقل القربة مخاطب من الشارع ندباً بالطاعة كالصلاة والصوم والوصية عند الموت وتكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيئات لحديث رفع القلم عن ثلاث فذكر منهم الصبي حتى يحتلم وصحح عياض أنهم غير مخاطبين قال ولا يبعد أن يتفضل الله عليهم بادخار ثواب ما عملوه من القرب ثم نقل كلام المحلى هنا وهذا هو الكلام الذي أحال عليه ش هنا وتقدم أن هذه المسألة خارجة عن أصول الفقه ولا يبنى عليها فقه وليست عوناً عليه ( قوله ) المثاب عليها هكذا عند المحلى بأفراد الضمير الراجع إلى العبادة والمثاب بالجر نعت للصبي أو نعت لعبادة انظر حواشي المحلى وقوله ليس لأنه هكذا في بعض نسخ المحلى وفي بعضها ليس هو لأنه بزيادة هو قال العطار أي ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه مأمور بها كما في البالغ أي حتى يقال أمره بها نص في تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل ( قوله ) تنبيه قد يتعلق لخ هذا الكلام نقله جس عن ابن راشد مبسوطاً واختصره ش ونصه وما اقتصر عليه ظم من أن الحكم الشرعي قسمان خطاب تكليف وخطاب وضع هو المشهور وزاد ابن راشد قسمًا ثالثاً وهو المركب منهما كالطهارة فهو خطاب تكليف من جهة الأمر به وخطاب وضع من جهة أنه شرط وقسم رابعاً وهو ما هو خطاب تكليف في الابتداء وخطاب وضع بعد الوقوع كالبيع فهو من خطاب التكليف لأنه مباح فاذا وقع صار سبباً للملك المشترى والسبب من خطاب الوضع وعلى هذا فالأقسام أربعة ه بنج قلت ولكن لا تخرج عن خطاب الوضع وخطاب التكليف فهي منحصرة فيهما قال ظم رحمه الله تعالى ( أقسام حكم الشرع خمسة ترام ) لما قدم أن الحكم الشرعي على قسمين خطاب تكليف وخطاب وضع وكل واحد منهما له أقسام وذكر أقسام الثاني وهي السبب ومأمعه وقدمها لقلة الكلام عليها أشار هنا إلى أقسام الأول وأسمائها وحقائقها لكن الحكم الشرعي على ما ذهب عليه ظم قسمان وهذه الأقسام إنما هي لقسم واحد وهو خطاب التكليف والعذر له أن أقسام خطاب الوضع لما كانت أمارات وعلامات على أقسام خطاب التكليف وليست مقصودة لذاتها فكان الحكم الشرعي ليس له إلا أقسام خمسة أو ينحصر كلامه بخطاب التكليف بقرينة تقدم أقسام خطاب الوضع فهو مراد بالحكم الشرعي هنا ( قوله ) متعلق

متعلق (حكم الشرع خمسة ترام فرض) أى إيجاب فهو هنا مصدر بدليل المعطوفات والاكثر إطلاقه بمعنى المفعول كالفريضة كما أطلقه في البيت أثره وعليه قول الشافعى :

يا آل بيت رسول الله جبكم فرض من الله فى القرآن أنزله

(وندى وكراهة حرام) أى تحريم والمعروف . إطلاق الحرام على الشئ المحرم فيقدر هنا مضاف أى وصف الحرام وهى الحرمة (ثم إباحة فأمور) به هكذا الأصل فحذف الجار واستتر الضمير فهو من الحذف والا يصل (جزم) أى قطع أمره بأن لم يجز تركه أصلاً كالقواعد الخمس (فرض)

إنما قدر هذا المضاف لأن ظاهر كلام ظم أن هذه الأقسام لنفس الحكم الشرعى مع أنه ليس كذلك لأنه خطاب الله تعالى أى كلامه النفسى وهو صفة واحدة وهذه الأقسام تعرض له بحسب التعلق والدلالة فهو من حيث دلالة على كون الفعل مطلوباً طلباً جازماً يقال له إيجاب أو غير جازم فتدب أو على كون ترك الفعل مطلوباً طلباً جازماً يقال له تحريم أو غير جازم فكراهة أو على التخيير فإباحة فالخطاب كلى وهذه الأقسام جزئيات له ومن هنا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشئ مطلوباً حتى يكون من أقسام الخطاب وان المراد بالإباحة الكلام الدال على كون الشئ مخيراً فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشئ سبياً أو شرطاً أو مانعاً حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل قاله د قول ظم (فرض) معناه لغة التقدير أو الحز وأما فى الاصطلاح فهو المطلوب طلباً جازماً كما يأتى للناظم ولذا قال ش والاكثر إطلاقه بمعنى اسم المفعول أى الشئ المفروض (قوله) أى إيجاب هذا أحسن من التعبير بالوجوب أو الواجب لأن الإيجاب هو الحكم الشرعى والوجوب أثره والواجب متعلقه وكذا قوله أى تحريم هو أحسن من قول ظم حرام وان كان التعبير بكل منهما صحيحاً كما مر (قوله) بدليل المعطوفات أى أكثرها وهو ما عدا الثالث وقوله كالفريضة أى لأنها فعيلة بمعنى مفعولة أى مفروضة وقوله وعليه قول الشافعى الخ أى لأن حب آل البيت مفروض لا إيجاب وكان الشافعى رضى الله عنه كثير المحبة فى آل البيت حتى نسه من كان يفضهم إلى الرفض وفى ذلك يقول :

يارا كبا قف بالمحصب من منى واهتف بساكن خيفها والناهض

سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى فيضا كملتطم الفرات الفاض

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافض

وله آيات آخر فى ذلك (قوله) فيقدر مضاف تقدم أنه من إطلاق اسم المفعول على المصدر وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير مضاف وإنما يحتاج إليه إذا تركنا كلام ظم على حاله وكان ش أشار إلى جواب آخر (قوله) فهو من باب الحذف الخ أى لما حذف الباء اتصل الضمير بالمأمور وهى محذوفة



ويسمى واجبا فهما مترادفان خلافا لابي حنيفة اذ فرق بينهما بان ماثبت الامر به بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا ما نيسر من القرآن وما ثبت الامر به بظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف تركه القراءة جملة وهذا الخلاف لفظى أى راجع إلى مطلق التسمية لأن حاصله أن ماثبت بقطعى كما يسمى فرضاً هل يسمى

لفظاً لا معنى لأن المعنى واحد (قوله) مترادفان أى اصطلاحاً لا لغة لأن فرض له معان في اللغة منها الحز والتقدير قال في المصباح وفرضت الخشية فرضاً من باب ضرب حزرتها وفرض القاضي النفقة قدرها وحكم بها والفريضة فعيلة بمعنى مفعولة والجمع فرائض وفيه أيضاً وجب البيع والحق وجوباً لزم وثبتت ووجبت الشمس غربت ووجب الحائط ونحوه وجبة سقط ووجب القلب وجبا ووجيباً رجف ه وأما في الاصطلاح فعناهما واحده هو الفعل المطلوب طالبا جازماً قال العطار ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقاً من أن الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين ه وقوله خلافاً الخ قال في جمع الجوامع والفرض والواجب مترادفان خلافاً لابي حنيفة (قوله) بأن ماثبت الخ هذا وإن اشتهر عند الحنفية لكن يكثر في استعمالهم ما يخالفه وهو اطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماوجب بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضاً عملياً بتقديم الميم لاعمالياً بتقديم اللام يلزم اعتقاد حقيقته وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة قاله الكمال (قوله) كالقرآن أدخلت الكاف الاحاديث المتواترة فما ثبت بها يسمى فرضاً عنده وقوله فاقرأوا الخ الامر للوجوب وهو محمول على القراءة في الصلاة (قوله) كخبر الواحد الخ هي الاحاديث التي لم تبلغ حد التواتر ولا تفيد إلا الظن سواء كانت في الصحيحين أو في غيرهما خلافاً لابن الصلاح حيث قال ان خبر الواحد الذي اتفق عليه البخارى ومسلم يفيد القطع لتلقى الامة له بالقبول فهو كالتواتر إلا ان القطع في المتواتر ضرورى وفي خبر الواحد الذى في الصحيحين نظرى فانه خلاف التحقيق قاله النووى وتلقى الامة بالقبول إنما يفيد وجوب العمل بما فيها وهذا متفق عليه فان اخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدها ولا تفيد إلا الظن فكذا ما في الصحيحين (١) ه بنقله المحشى (قوله) فيأثم بتركها الخ تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعاً على التسمية أعنى قوله فهو الواجب لأنه يقتضى أن للتسمية مدخلا في عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظياً (قوله) كما يسمى فرضاً الخ العامل في الجار والمجرور ما بعد هل ولا يقال إن أداة الاستفهام لا يعمل ما بعدها فيما قبلها لأن هل ضعيفة في الاستفهام لتطفلها فيه

(١) فيه أنه لم تبق للصحيحين ح مزية مع أن الاجماع على أن لها مزية على غيرهما وليس إلا القطع بأحاديثها دون غيرهما على أن بعضهم كابن حزم رأى أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً واستدل بوجه من النظر قوى : عبد الله محمد الصديق

واجبا وما ثبت بظني كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا أخذاً للفرض من فرض الشيء أى حزه وقطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط والمظنون ساقط عز رتبة المقطوع وعندنا نعم أخذاً للفرض من فرض الشيء قدره وللواجب من وجب الشيء وجوبا ثبت وكل من الثابت بقطعي والثابت بظني مقدر من الشارع وثابت في الشرع وماخذنا أكثر استعمالا ولا ينافي كون الخلاف

فليس كالمهزة وقوله عنده متعلق بلا لتضمنها معنى الفعل أى اتفت التسمية عنده وقوله أخذنا معمول لما تضمنته لا من معنى الفعل المذكور (قوله) أى حزه وقطع الخ فالفرض بمعنى المفروض أى أى المقطوع به واعتراض اللقائي الاخذ المذكور بأمرين الاول أن توجيههم هذا إنما يتم إذا أريد قطعي الدلالة وأمثاتهم تخالف ذلك فإن الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثاني أن القطع بالأحكام ليس من الفقه المعروف بالعلم أى الظن وأجاب ابن قاسم عن الاول بأن القطع عندهم يجمع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم وعن الثاني بأنه من اين لزم هذا الكلام أى أن ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك ولو سلم فإن من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي (قوله) ساقط عن قسم الخ أى لأن المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى ما ثبت بقطعي بالفرض علما وعملا وما ثبت بظني بالفرض عملا فقط (قوله) وعندنا نعم الخ يقال فيه ما قيل في قوله فعنده لا أخذ الخ وضميرنا في كلام ش للمالكية والشافعية لا تفاههم على ذلك وان كان أصل الكلام للمحلى وهو شافعي ولكن مذهبنا موافق لمذهبهم منا ولذا أتى ش بكلام المحلى برمته قوله وكل من المقدر والثابت الخ قال البناني حاصل القول في هذا أنه لا نزاع في تفاوت ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني وإنما الخلاف في التسمية فنحن نقول ان الفرض والواجب مترادفان اصطلاحاً نقلا عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد وهو المصلوب طلبا جازما سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وأبو حنيفة يخصص كل واحد منهما بقسم ويجعله اسما له وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر (قوله) أكثر استعمالاً أى استعمال فرض لغة بمعنى قدر أكثر منه بمعنى حز واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا أولى فهذا يباين المرجح ماخذنا الذي عارضه ماخذهم قال الشيخ زكرياء فان قلت فرق عندكم بينهما في الطلاق بأنه لو قال الطلاق واجب على طلقت زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفي الحج بأن الواجب ما يجبر تركه بالدم والركن بخلافه والفرض يعمهما فهو أعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقة تيهما بل لجريان العرف بذلك في الطلاق ولا اصطلاح آخر في الحج على أن اللفظين ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوي مع أن أصحابنا نقضوا أصل الحنفية في أشياء منها جعلهم مسح ربيع الرأس والقعدة في آخر الصلاة فرضين مع أنهما لم يثبتا بدليل قطعي (قوله) ولا ينافي الخ هذا آخر كلام المحلى إلا أن ش غير العبارة ونص المحلى وما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها



لفظيا ما تقدم أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عند أبي حنيفة أى ويفسدها عندنا لأن الفساد وعدمه ليس ناشئا عن التسمية التى الكلام فيها وإنما ذلك لما أخذ آخر ويسمى الفرض أيضا بالكتاب والمكتوب كقوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله صلى الله عليه وسلم إذا أقبمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة وبالفريضة كما فى حديث طلم العلم فريضة على كل مسلم وحديث طلب الحلال فريضة بعد الفريضة وبالحق كما فى حديث حق الزوج على زوجته الا تمنعه نفسها

عنده أى دوتا لا يضر فى أن الخلاف لفظى لانه أمر فقهى لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها (قوله) ويسمى الفرض الخ جملة ما ذكر لهش من الاسماء ثمانية وهى المشهورة تقدم له اثنان الفرض والواجب وذكر هنا ستة ويطلق أيضا على الركن ومالا بدمنه والمستحق والمطوق به والاطلاقات كثيرة لا تنحصر فكل لفظ وافق الفرض فى معناه يصح اطلاقه عليه (قوله) بالكتاب والمكتوب هما من مادة واحدة فكأنهما لفظ واحد وكذا الفريضة مع الفرض وقوله طلب العلم الخ تقدم أول الكتاب ما يتعلق به وقواه وبالمحتوم ويقال له أيضا الحتم كما يقال هذا الامر حتم على أى فرض وواجب وهما أيضا من مادة واحدة وقوله واللازم قد تبدل الميم باه فيقال فيه اللازب فهما لغتان واللفظ واحد (قوله) بعد الفريضة أى بعد أداء ما وجب عليه فى ذلك الوقت كالصلاة والزكاة وخدمة الوالدين عند الحاجة اليها وقوله ظهر قتب القتب للبعير كالبردعة للحمار ويجمع على أقتاب (قوله) بنية الامثال ظاهره أن ثواب الواجب يتوقف عليها مطلقا سواء توقفت صحة فعله على نية أولا وليس كذلك بل ما توقف صحة فعله على نية كالصلاة والصوم ولا يشترط فى حصول الثواب فى فعله نية الامثال بل تكفى فيه النية الاولى وهى قصد فعل هذا الواجب المعين ونقل بنى عند قول خ ونية الصلاة المعينة عن ابن رشد أن التعيين لها يتضمن الوجوب والاداء والقربة فهى تغنى عن الثلاثة لكن استحضر الامور الاربعة هو الاكل ومثل الصلاة الصوم ونحوها وأما مالا تتوقف صحة فعله على نية كرد المغصوب والودائع والنفقة الواجبة فيشترط فى حصول الثواب فى فعله نية الامثال قبل التلبس به كما قاله القرافي فى التنقيح وأشار له الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع بقوله

وليس فى الواجب من نوال عند انتفاء قصد الامثال

فما له النية لا تشترط وغير ما ذكرته فغلط

ونحو ما فى التنقيح له فى الفروق انظر نصه فى الرهونى قال ظم (دون الجزم مندوبا وسم) يروى برفع مندوب قال العرب دون متعلق بمحنوف حال متقدمة والجزم مضاف اليه ما قبله ومندوب معطوف على خبر مأمور به وهو فرض وجملة وسم أى علم من الوسم وهو العلامة صفة مندوب والتقدير فأمور جزم به فرض ومندوب وسم حالة كونه كائنا دون الجزم ٥ ويروى بنصب مندوب

وإن كانت على ظهر قلب وألا تصرف يوماً واحداً إلا بإذنه إلا الفريضة فإن فعلت آثمت ولم يقبل منها الحديث ويستعمل حق في الاستحباب كثيراً وبالمحتوم واللازم وخاصيته - الثواب في فعله بنية الامتثال والعقاب والذم في تركه إلا أن يعفو الله (و) المأمور به (دون الجزم) بأن جوز تركه كهلاة الفجر (مندوباً وسم) وهو المستحب والسنة والفضيلة والرغية والتطوع والنافلة مترادفة عند الأصوليين وفرق الفقهاء بينها فقالوا السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأظهره في جماعة والمستحب ما لم يواظب عليه ولكن فعله مرة أو مرتين مثلاً والمندوب ما ندب إليه قولاً أو فعلاً بما فيه أجر والفضيلة

وهي نسخة ش على أنه مفعول ثانٍ لوسم وجملة وسم معطوفة على الخبر وهو فرض (قوله) وهو والمستحب الخ قال م في ك اعلم أن المندوب يستعمل على عبارات يرجع اختلافها إلى قوة تأكيد بعضها على بعض فيقال مندوب ومسنون ونقل ورغية ومستحب ومستحسن وفضيلة وتطوع وأدب وهي كلها راجعة إلى شيء واحد وهو ما طلب فعله طلباً غير جازم وهو حقيقة المندوب ويأتي بعض الكلام على هذا المعنى في شرح البيت الآتي قريباً والاولى لش أن يفعل مثل هذا ويؤخر ذكر الفرق بينها إلى البيت الآتي (قوله) مترادفة الخ واقتصر في جمع الجوامع على ألفاظ أربعة فقال والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافاً لبعض أصحابنا وهو لفظي ه قال اخلو لو تقدم أن المندوب هو متعلق الندب ويرادفه عند أكثر الشافعية المستحب والتطوع والسنة وهو ظاهر كلام الأصوليين لأن كلها متعلق الندب ولكن لما كانت مراتب الندب بحسب دليله متفاوتة بعضها أكد من بعض حتى تجوز بعضهم وأطلق على تارك المؤكد منها التائيم مع أنه من خصائص ترك الواجب وربما أطلق عليه لفظ الواجب وقال العراقي والمخالف في ذلك من أصحابنا القاضي الحسين والبعثي والخوارزمي قالوا السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره والظاهر من مذهبنا أن المندوب والمستحب والفضيلة مترادفة وأما التطوع والسنة فنحو ما تقدم وأما قول المصنف أن الخلاف لفظي فعناه بين أصحابهم وأما عندنا فليس بلفظي وقد فرق أهل المذهب بين تارك السنة في الصلاة وتارك الفضيلة فقالوا لا يسجد للفضيلة ولا للمستحب وإن سجد لذلك بطلت صلاته وفرقوا في السنة بين المؤكدة وغيرها وبين التارك نسياناً وعمداً (١) (قوله) ولكن فعله الخ عبارة المحلى كان فعله قال العطار دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم ينته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يتركها إلا لعذر اه فان قيل قد نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوباً وجب عليه مداومته فالجواب أن كلام الفقهاء صريح في رد ذلك لأنهم فرقوا في رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغير المؤكد بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح في عدم مداومته ولأن في الترمذي

(١) جميع ما أبداه لا يضر في كون الخلاف لفظياً كما يدرك بالتأمل : عبد الله محمد الصديق



ما كثر أجره من المندوب ولم يصل درجة السنة والرغبة ما رغب فيه ولم يظهره في جماعة كركعتي الفجر لقوله ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره من الأوراد والنافلة كل ما وراء الفريضة وهذا الخلاف لفظي إذ حاصله أن كلا من الأقسام كما يسمى بذلك الاسم الخاص الذي عينه له الفقهاء هل يسمى بغيره من تلك الأسماء فعند الأصوليين نعم وعندهم لا قصد التمييز بين مراتب المطلوب طلبا غير جازم فإن بعضه آكد من بعض والمناسبة موجودة على كل حال وخاصة المندوب بالمعنى الأعم الثواب على الفعل بنية الامتثال وعدم العقوبة والذم على الترك وقد ينتقل إلى الوجوب بنذر وبالشروع خلافا للشافعية لنا قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وحديث الأعرابي هل على غيرها

كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها هـ (قوله) والمندوب الخ قال في المصباح ندبته إلى الأمر ندبا من باب قتل دعوته والفاعل نادب والمفعول مندوب والأمر مندوب إليه ومنه المندوب في الشرع والأصل المندوب إليه لكن حذفت الصلة لفهم المعنى هـ وقان عياض في المشارق النذب الحث على الشيء والرغبة فيه هـ وقوله بمافيه أجر أى أقل من السنة والفضيلة فالتنكير للتقليل وبذلك تميز عنهما قال ابن راشد فإن كثر أجر المندوب وأظهره صلى الله عليه وسلم في الجماعات يسمى سنة وإن قل ولم يظهره سمي نافلة وإن توسط بين القسمين سمي فضيلة هـ (قوله) كركعتي الفجر أى لانه ﷺ كان يصليهما في بيته ثم يخرج لصلاة الصبح (قوله) ما ينشئه الانسان أى ولم يفعله النبي ﷺ كما صرح به المحلى قال العطار وجعله مطلوبا من حيث اندراج تحت أمر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله) كل ما وراء الفريضة أى ما زاد عليها وهذا التعريف شامل لجميع ما تقدم وموافق لمعنى النافلة لغة وهو الزيادة انظر ما يأتي لنا عن الخطاب في البيت بعد هذا (قوله) وهذا الخلاف لفظي تقدم عن حلوله أن هذا عند الشافعية وأما عندنا فله ثمرة والمناسبة موجودة الخ (١) قال المحلى على قول السبكي وهو لفظي أى عائد إلى اللفظ والتسمية لأن كلا من الثلاثة أى التي فرق بينها بعض الفقهاء وهى السنة والمستحب والتطوع كما يسمى باسمه المذكور هل يسمى بغيره فقال البعض لا إذا السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب وقال قبل هذا ولم يتعرضوا بمعنى هذا البعض للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة هـ يعنى أنه مرادف لكل منها قال البنائى ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله) بالمعنى الأعم أى الشامل للسنة فما دونها وقوله وقد ينتقل الخ يعنى أن المندوب إذا نذر الانسان أو شرع فيه صار واجب الفعل وكذا ينتقل إلى التحريم كما يأتي (قوله) خلافا للشافعية أى ومنهم ابن السبكي ولذا قال ولا يجب بالشروع خلافا لآبى حنيفة قال المحلى لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له هـ والجواب أن للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله ودليل ذلك الآية التي

(١) تقدم لنا أن ما ذكره هناك لا يضر في لفظية الخلاف .

قال لا إلا أن تطوع أى فماتطوعت به عليك . وعورض بأن معناه إلا أن تطوع فلك أن تفعل وليس المراد فعلك بدليل حديث الترمذى وغيره الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر وأجيب بأن الأصل فى الاستثناء الاتصال وهو يعبر أن المعنى إلا أن تطوع فعليك حتى يقوم دليل خلافه ولم يقم وأما الحديث فالمراد به أنه أمير نفسه قبل الشروع وفائدة الأخبار

عند سن لکن عند الحنفية ينتقل للوجوب بالشروع مطلقا وعند المالكية فى سبعة أشياء نظمها ابن عرفة بقوله :

صلاة وصوم ثم حج وعمره عكوف طواف وإتمام تحنما

وفى غيرها كالوقوف والطهرخيرن فمن شاء فليقطع ومن شاءتتما

ويعنى بالوقف بناء الاوقاف كالمساجد والقناطير وغيرها من سائر القربات ومن تعمد قطع ما عدا الإتمام لزمه إعادته كما فى الشامل وذكره ح عند قول ظم وتحصل الطهارة الخ وأشار له سيدى حمدون بن الحاج فى أيبانه بقوله ؛ —

وقاطعها بلا عذر معيد وقاطع ما سواها لا يخاف

قال الزركشى والذى يظهر أنه لا حاجة لاستثناء الحج لأنه لا يتصور أن يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بأنه يتصور بحج العبيد والصبيان ويبحث فيه بأن فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وإن لم يتوجه الخطاب اليهم فإن صلاة الجنازة تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال إلا أن يجاب بأن فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكن سد مسد الفرض وأجاب بن السبكي عن إيجاب الحج والعمرة بالشروع بقوله ووجوب إتمام الحج أى المندوب لأن نفيه كفره نية وكفارة وغيرهما اه قال المحلى والعمرة كالحج اه وحاصل الجواب أن ذلك لمعنى يخصهما وهو أن الشرع اعتبر مساوات نفل كل منهما لفرضه فى أمور ولم تعتبر تلك المساوات فى غيرهما فاتمامهما لم يجب بمجرد الشروع فيهما بل لوحظ مع ذلك مشابهة نفلهما لفرضهما فى أمور أشار البخارى وزاد بعضهم الاضحية فانه سنة فاذا ذبحت لزم بالشروع وأجيب بانه بتمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الإتمام بالشروع وعلى تصور ذلك فوجوب الإتمام لدفع تلف المال لا للشروع فى المندوب ولكن عدم الإتمام لا يستلزم التلف على الإطلاق لجواز أن يحصل بالشروع حرضه عيش الاضحية معه ولا تنقص القيمة اه عطار [ قوله ] وعورض الخ المعارضة عند علماء الجدل أن يأتى الخصم فى مقابلة دليل خصمه المستدل بدليل آخر دالا على نقيض مدعاه وعليه فالانسب أن يقول وعورض الاستدلال بالآية لحديث الصائم الخ ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الأعمال فى الآية كما قاله المحلى ثم يقول وأجاب الشافعية عن حديث الاعرابى بأن معناه إلا أن تطوع فلك أن تفعل الخ ورد هذا الجواب بأن الأصل فى الاستثناء الخ [ قوله ] وأما الحديث أى حديث الصائم أمير نفسه الذى استدل به الشافعية فاجاب عنه المالكية



بذلك دفع توهم لزوم الصيام لمن نواه بلبيل بمجرد النية وإن لم يشرع فإن قيل يلزمكم المجاز في استعمال الصائم في الذي نوى الصوم ولم يشرع واسم الفاعل للمستقبل مجاز اتفاقاً والأصل عدم المجاز قلنا ويلزم الشافعية المجاز أيضاً في قوله إن شاء صام أى أتم الصيام فأطلق الصيام على إتمامه مجازاً نعم ثبت في مسلم أنه صلى الله عليه وسلم أفطر في صوم التطوع ويأتى إن شاء الله في كتاب الصوم ما في ذلك وقد ينتقل للحرمة كنافلة عند ضيق الفرض [ذو النهي] عنه بلا تحتم لتركه [مكروه] كقراءة القرآن في الركوع والسجود وزاد بعضهم خلاف الأولى وفرق بينه وبين

والحنفية بأن المراد أنه أمير نفسه قبل الشروع الخ [قوله] فإن قيل هذا إيراد من الشافعية بلزوم ارتكاب المجاز في الحديث والأصل عدمه وقوله قلنا أى معشر المالكية وكذا الحنفية يلزمكم أتم ارتكاب المجاز في الحديث من جهة أخرى وهى إطلاق الصيام على إتمامه إذ حقيقته شرعاً الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب فلا بد من التجوز على كلا المذهبين فإن قيل يلزم ما ذكرتم من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما في لفظ الصائم والآخرى في لفظ أفطر حيث استعمل في معنى استمر على فطره وهو مجاز بخلاف حمل الصائم على حقيقته كما تقول الشافعية فإنه يلزم عليه مجاز واحد في قوله إن شاء صام وتقليل المجاز أقرب إلى الأصل فقول الشافعية أرجح أجيب بأنه يلزمهم تجوز أن أيضاً أحدهما في لفظ صائم حيث استعمل فيما قبل الإتمام الثانى في لفظ صام وفي الأول نظر لأن إطلاق اسم الفاعل المتلبس بالحدث قبل إتمامه حقيقته عند الأصوليين كما حققه العبادى خلافاً للبنائى حيث قال إنه لا يكون حقيقة إلا إذا تلبس بجميع حقيقة الصيام وقد أطان هنا أرباب الحواشى مع أنه أمر قريب هل يلزم الشافعية مجاز واحد أو مجازان ذهب العبادى إلى الأول وصوبه العطار والشرينى وذهب اللقائى إلى الثانى وصوبه البنائى [قوله] ويأتى في كتاب الخ محصل الجواب أنه عرض له صلى الله عليه وسلم مرض منعه من الإتمام فافطر لعذر [قوله] عند ضيق الفرض أى ضيق الوقت عن الفريضة وكذا تقدم الفريضة عند خروج الوقت قال الناظم رحمه الله تعالى : [ذو النهي مكروه] أى المأمور به صاحب النهي عنه بلا حتم مكروه أى يسمى بذلك اصطلاحاً ويقال له المنهى عنه نهى تنزيه وأما لغة فهو ضد المحبوب [قوله] وزاد بعضهم منهم ابن السبكي حيث قال فإن اقتضى الخطاب الفصل اقتضاء جازماً فأيجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازماً فتحریم أو غير جازم فتنبى مخصوص بكرامة أو غير مخصوص بخلاف الأولى قال المحلى زاده ص على الأصوليين أخذاً من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل وفرقوا بينهما ومنهم إمام الحرمين بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الأمر وعدل ص إلى الخصوص وغيره أى العام نظراً إلى جميع الأوامر الندية والمتقدمون يطلقون المكروه على ذى النهى الخصوص وغيره وقد يقولون في الأول مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم الندب سنة مؤكدة وعلى هذا

المكروه بأن المكروه ما نهى عنه بنهى خاص وقامت قرينة على أنه نهى غير جازم كالجلوس في المسجد للداخل بدون تحية في حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين والصارف له عن الوجوب قوله للأعرابي الذي قال هل على غير ما قال لا إلا أن تطوع وغير ذلك وكالصلاة في إعطان الأبل فإنها خلقت من الشياطين والصارف له عن التحريم قوله وجعلت لنا الأرض مسجداً مع كونه لم يعلل بما ينافي ذلك وخلاف الأولى ما لم يرد فيه نهى مخصوص ولكن استفيد النهى عنه من الأمر بضده فإن القاعدة العامة أن الأمر بالشئ يفيد النهى عن ضده فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم أو تركا كترك صلاة الضحى وذو النهى المخصوص أشد فالاختلاف في شئ أمكروه هو أم خلاف الأولى يرجع إلى الخلاف هل ورد فيه نهى مخصوص أو إنما ورد ما يفيد الأمر بضده كصوم يوم عرفه للحاج خلاف الأولى وقيل مكروه للحديث

يقال أو غير جازم فكراهة اهـ بخ وإمام الحرمين حكى هذا الفرق عن بعضهم ولكن لما أقره نسب إليه قال السكال لما كانت الكراهة في الأول أكد منها في الثاني ووقع الخلاف في أشياء هل هي من الأول أو من الثاني خص بعض الفقهاء الثاني باسم خلاف الأولى تمييزاً له كما قال إمام الحرمين في النهاية التعرض للفرق بينهما إما أحدثه المتأخرون فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسماً لنوع من الخطاب أمر اخترعه ص وأنه مع مخالفته لطريق الأولين يخالف لطريقة البعض المذكور أيضاً لأنهم سموا بخلاف الأولى متعلقاً بالحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسى القائم بالذات العلية خلاف الأولى صادر عن غفلة منافاته للأدب اهـ وعلى ما للسبكي فالأحكام ستة لخمسة فإن اعتبرت معه ما زاده إمام الحرمين في الورقات وهو الصحة والفساد كانت ثمانية وإن اعتبرت الرخصة والعزيمة كانت عشرة انظر مامر ، وجعلها بعض المعتزلة أربعة بإسقاط الإباحة قال في جمع الجوامع والأصح أن الإباحة حكم شرعى قال المحلى اذهى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع وقال بعض المعتزلة لا اذهى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده اهـ والتفسير الأول يرجع إلى الاعلام بنفى الحرج ولا شك أنه يتوقف على الشرع نعم ما أخذ من البراءة الأصلية فليس بحكم شرعى كشرب الخمر في صدر الإسلام قبل أن يرد فيها نص وقيل الأحكام اثنان التحريم والإباحة وفُسر بجواز الأقدام الشامل لبقية الأحكام الخمسة وعليه يتخرج قوله صلى الله عليه وسلم أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق فإن البغض يقتضى رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوى محال [ قوله ] كالجلوس الخ مثل بمثالين إشارة إلى أنه لا فرق في النهى بين اقترانه بعلّة حكمه وعدم اقترانه بها [ قوله ] فإنها أى الأبل خلقت من الشياطين أى طبعته على طبعهم من النفور والتوحش وإن كانت على طبعهم كانت أعطانها مظنة الشياطين لأن اتخاذ الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشئ منجذب إليه [ قوله ] كصوم يوم عرفة الخ أى لأن النهى عنه إنما استفيد من دليل سنة افطاره وهو فعله



أبي داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عند أهل الحديث وخاصة المكروه الثواب على تركه امتثالا وعدم العقاب والذم في فعله [و] ذو النهى [مع حتم] لتركه بأن لم يجوز فعله أصلاً. كشرب الخمر والزنى [حرام] ويسمى ممنوعاً وخاصيته الذم والعقاب على فعله إلا أن يعفو الله والثواب في تركه امتثالا [ماذون وجهيه] الإضافة على معنى في أى المأذون في وجهيه أى فعله وتركه على السواء. كاكل الفاكهة [مباح] ويسمى جائزاً وحلالاً [ذاتمام] الأقسام الخمسة وخاصة المباح عدم الثواب في الفعل والترك وعدم العقاب فيهما أيضاً وترك المباح تديناً اعتداءً إلا لعللة كترك الاكابر الشهوات لكسر النفوس وردها إلى المجاهدات ومع ذلك لا بد من رعاية الحقوق وسلامة العاقبة ليدوم العمل وقد وعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة يوماً فاجتمع جماعة منهم فقال بعضهم لانا كل اللحم أبداً وقال بعضهم لا نفطر أبداً وبعضهم لا ننام أبداً وبعضهم لا نأق النساء أبداً فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فغضب ثم قال أما أنا فاصوم وأفطر وأقوم وأنام وآق النساء فمن رغب عن ستي فليس

صلى الله عليه وسلم فإنه أفطر فيه كما في الصحيحين عن أم الفضل أمامة بنت الحارث أن نساء اختلفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم هل هو صائم أولاً فأرسلت إليه بقدر من لبن وهو واقف بعرفة على بعيره فشربه وليس النهى عنه مستفاداً من حديث أبي ذر لضعفه كما عند سنن تبعا للمحلى قال الناظم رحمه الله تعالى [وقع حتم حرام] ما هو ما أوجب الشرع احترامه أى تجنبه واتقاء، [قوله] ويسمى ممنوعاً أى واليه ينصرف الممنوع عند الإطلاق وقد يراد بالمنع الكراهة كما أن المكروه يطلق على المحرم نظر المعنى المكروه لغة ويسمى محرماً ومحظوراً ومعصية ويقال فيه كبيرة لأنه أكبر من المكروه أو بناء على نفي الصغائر وإن أردت بسط الكلام على الكبائر فانظر جمع الجوامع وح في ك في كتاب التصوف لأن ذلك محله قال الناظم رحمه الله تعالى [ماذون وجهيه مباح] مأخوذ من التوسعة وعدم الضيق ومنه باحة الدار أى ساحتها [قوله] أى فعله وتركه أى بان خير الشارع فيهما من غير ترجيح أحدهما على الآخر وقوله ويسمى جائزاً وحلالاً يسمى جائزاً لجواز فعله وتركه وحلالاً لأنه انحلت عنه التبعات فلاحق فيه للخلق ولا منع من جهة الحق وينتقل للوجوب والتحريم والندب والكراهة بحسب العوارض والنيات وأهل الله ليس عندهم مباح مستوى الطرفين لأنهم يفعلون كل شيء لله تعالى فهم فيه مابين وجوب وندب فقول ش وخاصيته عدم الثواب الخ هو بالنظر إلى أصله لا بالنظر إلى ما يعرض له من النيات والمقاصد ونحو ذلك [قوله] وترك المباح الخ أصله للشيخ زروق في شرح الوغليسية قال وترك المباح تديناً اعتداءً على الله تعالى إلا لعللة كالخوف من آفاته أو استشعار الفائدة في تركه وإنما ترك الاكابر الشهوات لئلا تعتادها النفس فتشتغل بالتشوف إليها عند مراقبة المولى تعالى وتعلق القلب به وقد وعظ إلى

آخر ما عند شتمة ذكر جس هنا كلاما حسنا أردت أن أذكره مختصرا ونصه اعلم أنه لا بد لكل قسم من هذه الأحكام من حكمة قال في ضيغ وذلك أنا استقرينا عادة الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارنا للمفاسد تفضلا منه فاذا شرع لنا حكما علمنا أنه لحكمة فإن ظهرت لنا قلنا هو معقول المعنى وإن لم يظهر لنا قلنا هو تعبد هذا قول أكثر الأصوليين وقال بعض الفقهاء إن التعبدات هي الأحكام التي لا علة لها بحال وإلى جلب المصالح ودرء المفاسد ترجع أقسام الحكم الخمسة التي أشار لها ابن راشد أول شرحه على مختصر ابن الحاجب قال القسم الأول شرع لكسر النفس كالعبادات الثاني لبقاء الجنس كالإذن في الطعام والشراب ونحوهما الثالث شرع للضرورة كالإجارات والبياعات ونحوهما فان الإنسان مفتقر إلى ذلك الرابع شرع للسياسة والزجر كتحریم القتل والزنا ونحوهما الخامس تنبيه على الكمال والنقص ومكارم الاخلاق كالنظر في أحكام العبيد فالمسلم لما شرف بالاسلام استحق أن يكون مخدوماً واستحق من فيه شائبة كفر أن يكون خادماً فاحتجنا إلى النظر في أحكام العبيد رقا وعتقا وحض الشارع على العتق رفقاً بالملوك وبالمالك أيضاً لانه تعالى وعده أن يعتق بكل عضو منه عضواً منه من النار وفيه التنبيه على مكارم الاخلاق كالهبة والصدقة ورد الوديعة واللقطة قال ش يعني ح في أول اختصاره لشرح الخطاب على المختصر وقد نظمت زبدة ما تقدم في كلام ابن راشد في آيات تقريبا للحفظ فقلت :

أربعة أقسام حكم الشرع	خطاب تكليف خطاب وضع
ثم مركب وتكليف يرى	في الابتداء وبعضه وضع جرى
مثال ماركب والذي يليه	طهارة بيع فحقق يأنيه
تكليفه لواجب ندب قسم	كره وتحريم مباح قد علم
ذو الوضع قل خمسة قد قسما	لسبب شرط ومانع سما
ثمت تقدير وحجة تقام	يستند الحكم لها على الدوام
ومثلوا الشرط بحول والسبب	بالوقت مانعا بحيض لم يرب
ومثلوا التقدير قل ذو الضرر	وحول ربح المال كن ذا بصر
وحجة الحكم باقرار يمين	يئذنة لحققه يأمين
والحكم التي بها قد شرعت	أحكام شرعنا لخمس جمعت
بكسر نفس وبقاء الجنس	ضرورة أيضا لهذا الجنس
بعد بقاءه سياسة كمال	وضده كرم أخلاق تقال
مدارها درء المفاسد وزد	جلب المصالح على ما قد عهد
معقول معنى الذي قد علمت	حكمته غير عبادة تلت
فراجع لفهمها ما قد مضى	يظهر معناها كفجر قد أضى



منى وأنزل الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم [والفرض قسمان كفاية] أى فرض كفاية وهو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله وفرض عين وهو ماطلب من كل مكلف بعينه أو من واحد معين كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما وجب عليه من خصائصه والفرق بينهما كما للشهاب القرافى فى الفرق الثالث عشر أن الفعل إذا كان بحيث يتكرر مصلحته بتكرره طلبه الشارع من الأعيان تكثيراً للمصلحة كصلاة الظهر مثلاً فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى والتذلل له والمثول بين يديه وتعظيمه ومناجاته والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تكثر كلما تكررت الصلاة وإذا كان بحيث لا يتكرر مصلحته بتكرره طلبه الشارع على الكفاية نفيًا للبحث كأنقاذ الغريق إذا أمثله إنسان فالنازل إلى البحر بعده لا يحصل شيئاً من هذه المصلحة وكذا كسوة العريان وإطعام الجوعان لا تمتنع تحصيل الحاصل ثم ذكر أن

اه وقد قدمنا الكلام على التقادير والحجج فى كلام ابن راشد عند الكلام على خطاب الوضع قال الناظم : [والفرض قسمان] البيت اشتمل هذا البيت على أمور ثلاثة الأول أن الفرض بالمعنى المتقدم ينقسم إلى قسمين فرض عين وفرض كفاية الثانى أن المندوب بالمعنى المتقدم يشمل السنة أى يصدق عليها لأن طلبها غير جازم أيضاً الثالث أن السنة تنقسم كالفرض إلى عين وكفاية [قوله] مهم يقصد الخ بهذا عرفه ابن السبكي والمهم ما حرك المهمة ولا يكون إلا معتنى به وعليه فلا خصر أن يقول مهم لا ينظر إلى فاعله بالذات لأنه يلزم من كونه مهماً أن يقصد حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب من إطلاق السبب على المسبب فإن حقيقة القصد الإرادة ولو أراد الشرع الواجب لما تخلف عن الوجود وعبر بالحصول دون التحصيل لأن الحصول هو المقصود بالذات والتحصيل مقصود تبعاً لأصل الحصول لأنه سبب له وأن الذى يتوجه له الطلب هو التحصيل لكون الطلب إنما يتعلق بفعل المكلف أو المراد بالحصول التحصيل مجازاً والعلاقة التعاقب [قوله] من غير نظر الخ قال المحلى فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنائز والأمر بالمعروف ودينوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل واحد أو من واحد بخصوصه كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه وحده [قوله] والفرق بينهما الخ قد نظمته الزقاق بقوله :

وفرض عين الذى تكررا      تقع به غير كفاية يرى

وكذا ابن عاصم فى منظومته فى الأصول بقوله :

والفرض مقسوم إلى نوعين      فرض كفاية وفرض عين

فما على الأعيان فرضه كتب      فذاك فرض العين ليس ينقلب

وما على الجملة كالجهاد      فرض كفاية على العباد

العينية والكفاية كما يتصوران في الواجبات يتصوران في السنن والمندوبات كالآذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالميت من أمور مندوبة فهذه على الكفاية والذي على الأعيان كالوتر وصلاة العيدين والفجر وصيام الأيام الفاضلة والصدقات والطواف في غير النسك وقد أشار الناظم إلى هذا مع مسألة أخرى وهي أن المندوب شامل للسنة بقوله [ ويشمل المندوب سنة ] حال كون المندوب بالمعنى الشامل للسنة منقسماً [ بدين ] القسمين العينية والكفاية وجعلنا المجرور حالاً من المندوب الذي أخذه المصنف بمعنى يشمل السنة أتم فائدة من جعله في موضع الصفة لسنة هذا إن كان معنى شموله لها أنه أعم منها كما عليه القاضي الحسين وغيره فيكون المندوب هو كل ما طلب فعله طلباً غير جازم والسنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ويحتمل أن يريد بشموله لها تساويهما فيكون المراد أنه شامل لجميع أفرادها التي تصدق عليها وهذا على قول الأصوليين أن ما طلب فعله طلباً غير جازم يسمى سنة ومندوباً ومستحباً وتطوعاً مطلقاً واطب

[ قوله ] كالآذان أي للجماعة التي تطلب غيرها كما قال ظم في سنن الصلاة تبعاً للشيخ خليل وأما في المصر ففرض كفاية ويكون مستحباً لمن بفلاة من الأرض لحديث ورد في ذلك وحراماً في حق النساء لأن صوتهن عورة بالنسبة للرجال الأجانب ومكروها للنوافل والفوائت وخلاف الأولى للجماعة الحاضرة التي لا تطلب غيرها وقوله والاقامة أي للجماعة الذكور وسنة عين في حق المنفرد [ قوله ] والتسليم أي إذا سلم واحد من الجماعة حصلت السنة بتسليمه وسقطت عن الباقيين وقوله والتشميت أي العاطس بأن يقول له يرحمك الله قال في الرسالة ومن حق المؤمن على المؤمن أن يسلم عليه إذا لقيه وأن يعود إذا مرض وأن يشمته إذا عطس وأن يشهد جنازته إذا مات وأن يحفظه إذا غاب في السر والعلانية اه قال أبو الحسن والمذهب أن التشميت سنة كفاية قال الصعيدي ضعيف بل المذهب أنه واجب كفاية وهو الذي عليه في ك ما يأتي وقوله وما يفعل بالميت من أمور مندوبة احتراز به عن غيرها كستر عورته ومواراته فذلك واجب كفاية وبه يخص قولنا في وجوب غسل الميت بمطهر ولو بزعم والصلاة عليه كدفنه وكفنه وسنيتها خلاف اه انظر بنى [ قوله ] كالوتر الخ هما مثالان للسنة العينية والفجر وما بعده أمثلة للمندوبات العينية [ قوله ] أتم فائدة أي لأنه يستفاد منه انقسام كل من المندوب والسنة إلى قسمين عيني وكفائي وأما أن جعل المجرور صفة لسنة إنما يستفاد منه انقسام السنة فقط إلى القسمين [ قوله ] أنه أعم منها الخ هذا هو المتبادر من كلام ظم كما قال ح في ك ونصه وشمول المندوب للسنة هل هو على معنى ترادفهما وهو قول الجمهور أن المندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة أي أسماء للمعنى واحد أو على معنى أن المندوب أعم فيصدق بالسنة وغيرها وهو المتبادر من كلام ظم وهو قول القاضي حسين وغيره اه بنى [ قوله ] ويحتمل الخ هذا الاحتمال خلاف الظاهر وقوله تساويهما الأولى ترادفهما كما



عليه النبي صلى الله عليه وسلم أم لا في تساوى إعراب المجرور حالا من المندوب وإعرابه صفة لسنة والله أعلم

وأورد القراني سؤالاً وهو أن مقتضى ما فرقنا به بين المطلوب عينا والمطلوب كفاية أن صلاة الجنابة فرض عين أو سنة عين لا فرض كفاية أو سنتها وإن شرع إعادتها كما قاله الشافعي لأن مصلحتها الخضوع لله تعالى ودعاؤه والتشفيع للبيت وجوابه أنا لا نسلم أن ذلك مصلحتها إذ القصد الذاتى بها حصول المغفرة ظناً أو قطعاً والثانى لا سبيل إليه والأول قد حصل بالطائفة الأولى فإن دعاء الجماعة مظنة الاجابة فإذا شرعت كفاية ولم تكرر عند مالك رضى الله عنه تنبيهات الأول الا حق فرض فى الكفاية الداخل فيه مع جماعة شرعوا فيه قبله وفيهم كفاية للقيام به يقع منه فرضاً ويثاب عليه ثواب الواجب الذى هو أعظم من ثواب النفل كما يؤخذ من الحديث القدسي الصحيح وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما اقترضت عليه ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه وقد حكى صاحب الطراز أن من لحق بالمجاهدين وقد كان الفرض سقط عنه يقع فعله

عبر به ح لأن التساوى يكون بين المعانى والترادف بين الالفاظ. وهو المراد هنا [تمة] قال فى ك التنية الثالث قال أبو عبد الله الخطاب السنة لغة الطريقة وما رسم ليتبع والمراد بها عرفاً طريقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التى لم يدل دليل على وجوبها فإن فعلها وداوم عليها وأظهرها فى جماعة كالوتر والعينين والاستسقاء أو فهم منه مداومتها كصلاة كسوف الشمس فسنة مؤكدة وإن اختلف الاظهار أو داومه فنافلة كصلاة الضحى وقيام الليل لأن صلاة الضحى داوم عليها ولم يظهرها وصلاة الليل أظهرها ولم يداوم عليها وإن وقع الترغيب فيها بمجرد القول كصلاة الفجر فرغية وكذا بمجرد الفعل كركعتين بعد المغرب وإحياء ما بين العشاءين وإن كانت منوطة بالأكل والشرب ونحوهما فهى الآداب هذا ما اقتضاه كلام ابن أبى زيد وهو قريب من اصطلاح المحدثين والشافعية وأما أهل المذهب فكل ما وراء الفرض عندهم نافلة لأن أصل النفل الزيادة ثم تفصل الى مؤكدة ومخففة ورجية ونافلة وهى الفضيلة قال ابن بشير ولا فرق بينهما إلا كثرة الثواب وقتله وقد اضطرب أهل المذهب فى ذلك بما يفهم منه أن ذلك راجع للاصطلاح وهو لا يتقيد بغير قصد واضعه وقد قيل فى الفرق بين السنة والفضائل والمستحبات أن كل ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مظهر له فهو سنة بلا خلاف وما نبه عليه وأجمله فى أفعال الخير فهو المستحب وما واطب على فعله غير مظهر له فقيه قولان قيل سنة نظراً للمواظبة وقيل فضيلة نظراً لترك إظهاره كركعتي الفجر قال بعضهم واسم المندوب يقع على الثلاثة اه بخ [قوله] تنبيهات أى سنة وقوله أحب الى هذا هو الشاهد من الحديث لأنه إذا كان الفرض أحب الى الله تعالى فتوابه أعظم من غيره ولم يرد فى حديث صحيح مقدار ما يزيد به الفرض على النفل وأما ما ورد أنه يزيد عليه

فرضاً وطرده غيره القاعدة في جميع فروض الكفاية كالساعي في تحصيل علم شرعي بعد أن قام به جماعة يقع منه فرضاً وإذا حمل الميت اثنان مثلاً فدخل معهم ثالث وقع منه فرضاً وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما حصلت إلا بفعل الجميع وهو مشكل على تعريف الواجب بما في تركه عقاب وترك هذا الداخل لا يوجب عقاباً فكيف وقع واجباً فاما أن تبطل خاصية الواجب المذكورة أو تبطل قاعدة أن الداخل يقع منه فرضاً وجوابه أن الداخل واحد من الجماعة لعدم اعتبار عدد لهم معين ويصدق على كل منهم إذا تركه أنه آثم لكن بشرط أن يتركه غيره أيضاً الثاني اختلف في المخاطب بفرض الكفاية هل كل القادرين عليه ويسقط بفعل البعض ولذلك يآثم الجميع بتركه وقبل المخاطب به بعض منهم واختاره ابن السبكي أخذاً من قوله تعالى ولتكن منكم

بسبعين درجة فقد ضعفه الحافظ بن حجر في كتاب تخريج أحاديث الرافعي كما قال الكمال [قوله] كالساعي في تحصيل علم النخ يقيد هذا بمن لم تظهر فيه نجابة في العلم وإلا صار في حقه فرض عين كما يأتي في التنبيه الرابع [قوله] اختلف في المخاطب قال في جمع الجوامع وهو على البعض وفاقاً للامام لا على الكل خلافاً للشيخ الامام والجمهور والمختار البعض مبهم وقيل معين عند الله تعالى وقيل من قام به [قوله] هل كل القادرين الخ هذا قول الجمهور وصدر به ش لأنه المعتمد ونص عليه الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره وقوله ولذلك يآثم النخ هذا مما احتج به الجمهور وأجاب المخالف بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم واستبعده الكمال بما يعلم بالوقوف على الحواشي [قوله] أخذاً من قوله تعالى أي لدلالة من على التبعض كأنه قيل ليفعل بعضهم قال البناي قد استدل بالآية المذكورة لقول الجمهور لأنه خاطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض كما ذكره البيضاوي في تفسيره على أن الآية معارضة بآية قائلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولذا أجاب الكمال عن استدلالهم بالآية بأنها ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية بأنها مؤولة بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بين الأدلة اه وهو تابع في ذلك لابن الحاجب حيث قال قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على السقوط جمعاً بين الأدلة اه وقال احولوا واحتج العراقي بالآية على أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك لأن المطلوب فعل أحد الطوائف ومفهوم أحد الطوائف قدر مشترك لصدقه على كل طائفة وقال أبو اسحاق الشاطبي قول علماء الأصول إنه متوجه على الجميع ويسقط بفعل البعض صحيح من جهة كلى الطلب لاجزئيته والضابط أن الطلب وارد على البعض ولكن لا على البعض كيف كان بل على من فيه أهلية ودليله الآية ولكن يصح أن يقال إنه واجب على الجميع تجوزاً لأن القيام بذلك قيام بمصلحة عامة فهم مأمورون بتحصيلها ولكن البعض بالمباشرة وهم القادرون والبعض بالأمر للقادرين قال وبهذا الوجه يرتفع مناط

(٥٨ — النشر الطيب : ثاني)



أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالآية وقيل هو على بعض معين عند الله يسقط الفرض بفعله إن صودف أو فعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه وقيل على البعض الذي قام به لسقوطه بفعله الثالث قال القرافي يكفي في سقوطه ظن أن الغير فعله فإذا غلب على ظن كل طائفة أن غيرها قام به سقط الفعل عن الجميع وإذا ظنت كل طائفة أن غيرها لم يفعل وجب على الجميع وقال المحلى على القول بأنه على البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا وعلى القول به على الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا قلت ويظهر أثر ذلك في صورة الشك وهو أن يتردد أن غيره فعله أو لم يفعله من غير رجحان لأحدهما فعلى أنه على البعض لا يجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره تركه وعلى أنه على الكل يجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره فعله وعليه درج القرافي الرابع يتعين فرض الكفاية بالشروع فيه أى يصير فرض عين على الأصح حتى طلب العلم لمن ظهرت فيه قابلية ونجاسة قاله سحنون ومال إليه

الخلاف اه قلت وهذا البعض المكلف بالامر لغيره يكون هذا الامر في حقه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيشترط فيه الشروط المذكورة فيه [ قوله ] وقيل معين عند الله تعالى الخ قال العطار فيه إنه على الأول كذلك وإن كان مبهما عندنا كما إنه على الثانى مبهم عندنا أيضا وأجيب بأن الملاحظ في الأول جهة الإبهام وفي الثانى جهة التعيين وح فالخلاف لفظى [ قوله ] قوله البعض الذى قام به قال الشيخ زكريا هذا من تفارع القول قبله وإن أوهم كلامه خلافه [ قوله ] قال القرافي أى في الفرق الثالث عشر لما ذكر الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين ذكر مسألتين الأولى مامر عند ش أن فرض الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات الثانية ما ذكره ش هنا وإلى المسألتين أشار الزقاق في المنهج بقوله :

والظن كاف في السقوط والسنن عين كفاية على ذلك السنن

[ قوله ] سقط عن الجميع أى وإن ترك بالكلية مع وجود الظن المذكور قال الشيخ المنجور في شرح البيت المتقدم يكفي في سقوط المأمور على الكفاية ظن الفعل وإن لم يفعل ألبتة بخلاف الأعيان على الصحيح وليس سقوطه بالغير نيابة حتى تتعذر في الفعل البدنى وقوله وجب على الجميع أى وإن فعلة طائفة ولم يشعر بذلك غيرهم لأن المدار على الظن والنية [ قوله ] في القول الأول ومن لا فلا يشمل من ظن أن غيره فعله ومن لم يظن شيئا أصلا إذ الأصل برامة الذمة وقوله في الثانى ومن لا فلا صادق بمن ظن أن غيره لم يفعله وبمن لم يظن شيئا أصلا ولا يخفى مناسبة السقوط لقول الكل والوجوب لقول البعض قاله البنائى قوله وعليه قول القرافي أى حيث علق السقوط بظن فعل الغير فيؤخذ منه أنه لا يسقط إلا بذلك وهذا إنما يناسب القول بأنه على الكل وهو الراجح [ قوله ] الرابع يتعين الخ قال ابن السبكي ويتعين بالشروع على

ابن ناجي وجعله شيخه أبو مهدي المذهب قاتلاً لا أعرف خلافه خلاف ما عند المحلى أنه لا يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الأصح لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها فإذا حصلت فقد تم الواجب فلا يجب الشروع في أخرى لأنه ابتداء دخول في فرض الكفاية الخامس عند الأستاذ أبي اسحاق الاسفرايني وإمام الحرمين وأبيه أبو محمد الجويني أفضل من فرض العين لأنه يسان بالقيام به عن الاثم جميع المكلفين بخلاف فرض العين فإنه

الأصح قال المحلى بجامع الفرضية وقيل لا يجب إتمامه والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله لمن شرع فيه فتجب صلاة الجنازة على الأصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزماً لما في الانصراف من كسر قلوب الجند اه وقال العراقي هذه مسألة فقهية لم يتعرض لها أهل الأصول وهذا الترجيح لابن الرفعة وقال البارزي في التمييز لا يلزم من فروض الكفاية بالشروع إلا الجهاد وصلاة الجنازة ولم يرجح الرافعي والنووي في هذه المسألة شيئاً وهي عندهما من القواعد التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح في فروعها والأقرب عندي أنه لا يتعين بالشروع إن كان هناك من يقوم به لأن المقصود حصول الفعل من غير نظر بالذات إلى فاعله إلا فيما قام الدليل على وجوب إتمامه بالشروع كصلاة الجنازة بخلاف تكفين الميت ودفنه اه نقله أحولو وقال بعده وما ينبني على هذه القاعدة من الفروع جواز أخذ الأجرة في الشهادة على التحمل فمن قال يتعين منع الأخذ لأن فرض العين لا يجوز أخذ الأجرة عليه ومن قال لا يتعين يجيز ذلك [قوله] خلاف ما عند المحلى الخ ولفظه بعد مامر عنه وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد من نفسه على الأصح لأن كل مسألة الخ قال الكمال فان قيل هذا التعليل يقتضي وجوب الاستمرار في تعلم المسألة الواحدة بعد الشروع فيها وإطلاقهم ينافية قلنا المراد بتعلم العلم تحصيل ما تضمنته مسائله من الأحكام إذ هي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع فيه بأقل من علم حكم مسألة واحدة فمن لم يحصل ذلك فهو لم يشرع وإعراضه عن تصور الموضوع والحمول والتردد في الحكم أعراض قبل الشروع لا بعده (قوله) فإذا حصلت الخ هذا من كلام ش زائد على كلام المحلى كما أنه زاد أول الكتاب بعد قول المحلى على الأصح مانصه مذهب الشافعية لأنه منهم [قوله] عند الأستاذ الخ قال في جمع الجوامع وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من فرض العين اه وببحث معه البرماوى تبعاً لشيخه الزركشي بأنه قد وهم في النقل عن ذكر والصواب أن القيام به أفضل كما في عبارتهم لا أنه نفسه أفضل منه اه ونص إمام الحرمين في كتابه النياتي القيام بفرض الكفاية أفضل اه ونص أبوه أبو محمد الجويني في كتابه المحيط بمذهب الشافعي للقيام به مزية اه وكذلك نقل أبو علي السنجي عن طوائف من المحققين أن فرض الكفاية أهم من فرض الأعيان والاشتغال به أفضل من الاشتغال بأداء فرض العين قال



يضان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والمتبادر وإن لم يتعرضوا له إن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشرع به لقصد حصوله من كل مكلف في الأغلب السادس أشار في المختصر إلى جملة من فروض الكفاية بقوله الجهاد في أهم جهة كل سنة وإن خاف محارباً كزيارة الكعبة فرض كفاية

الكمال ولك أن تقول بهم ص إذ الفرض هو فعل المكلف الذي هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنازة ونحوهما والقيام به فعل بالمعنى المصدري ووصفه بالافضلية لكونه آتياً بما هو أفضل فوصف الفرض بالافضلية بالأصالة والقصد ووصف الاتيان به بالافضلية بالتبع بل ماصنعه أجود لما فيه من التنبيه على أنه مقصود الأئمة المذكورين [قوله] والمتبادر الخ هكذا قال المحلى قال العطار أى صريحاً وإلا فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعلوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التحليل كالصرح في أن فرض العين أفضل اه وزاد المحلى بعد ما عند ش والمعارضة هذا دليل الأول وهو أنه يصاب به الخ وأشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه اه قلت وللاستاذ ومن ذكر معه أن يجيوا عن وجه الافضلية الذي ذكره المحلى بأن فرض العين إنما طلبه الشارع من كل أحد لأمر لم يوجد في فرض الكفاية وهو ما تقدم عن القرافي في الفرق بينهما فالطلب المذكور بمجرد لا يدل على الافضلية والله أعلم (تمة) قال في جمع الجوامع وسنة الكفاية كفرضها قال المحلى فيما تقدم وهو أمور: أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله الخ كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للكل من جماعة في الثلاث مثلاً الثاني أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ومن ذكر معه ثالثاً أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مهم إلى آخر الأقوال رابعاً أنها تتعين بالشروع على الأصح اه بخ (قوله) التنبيه السادس الخ لما تقدم له في كلام القرافي حصر فروض الكفاية بالضابط أراد هنا أن ينبه على عدد ما يصدق عليه ذلك الضابط كذكر المثال بعد الحد وقوله إلى جملة الخ هذه الأمور ما عدا الجهاد من الأمور التي ذكرها الشيخ خ في غير مضانها والجهاد في الأصل مصدر جاهد جهاداً ومجاهدة وأصله جهاد تخفف بحذف الياء مشتق من الجهد بفتح الجيم وهو التعب والمشقة لما فيه من ارتكابها أو من الجهد بالضم وهو الطاقة لأن كل واحد يبذل جهده في دفع صاحبه وهو في الاصطلاح قتال الكفار لنصره الاسلام وإعلاء كلمة الله تعالى (قوله) كزيارة الكعبة الخ أى قيام الموسم بالحج لا زيارتها بطواف أو عمرة فقط وأفردها عن نظائرها الآتية لمشاركتها للجهاد في الوجوب كل سنة قوله كالقيام بعلوم الشرع المراد بها هاهنا العلوم الغير الواجبة على الأعيان لأن العلوم الشرعية منها ما تجب معرفته عينا ومنها ما تجب معرفته كفاية وهذا القسم إما مقاصد أو وسائل ومنها

ولو مع وال جائز كالقيام بعلوم الشرع والفتوى والدرة عن المسلمين أى كف الأذى عنهم كاطعام جائع وستر عورة محتاج ونصيحة المسلم وحضارة لقيط ونفقته وإن لم يعط من النية وعيادة المرضى وتمريضهم وضياقة الوارد والقضاء والشهادة أى تحملها لقوله فى الشهادات والتحمل إن افتقر إليه فرض كفاية وتعين الاداء من كبريدين والامامة أى الخلافة العظمى وأما إمامة الصلاة فتابعة

ما معرفته مستحبة أنظر ما تقدم لش عند قول ظم مابه كلفنا ( قوله ) والفتوى إن كان المراد بها تعليم المسائل فى أى فن والمراد بالقيام بالعلوم تحصيلها كان من عطف أحد المتقابلين على الآخر وإن أريد بها ماهو المتعارف من تعليم المسائل الفقهية وأريد بالقيام بالعلوم التعلم والتعليم كان من عطف الخاص على العام قاله الشيخ بنى وعرفوا الفتوى بأنها الاخبار بالحكم الشرعى على غير وجه الالتزام ( قوله ) والدرة الخ هذه نسخة ابن غازى مصدر درأ أى دفع وفى نسخة والضرر أى دفعه والنسخة الاولى أولى لعدم احتياجها لتقدير [ قوله ] كاطعام الخ هو وما بعده إلى قوله والقضاء أمثلة للدرة عن المسلمين قال ز ويلحق بالمسلمين من فى حكمهم كأهل الذمة ثم قال وواجب على كل من قدر على دفع مضرة أن يدفعها مالم يخف مضرة [ ابن عرفة ] خوف العزل عن الخطأ ليس بمضرة ( قوله ) والقضاء إنما يجب القضاء عيناً أو كفاية إذا كان القاضى يعاب على الحق وإلا صار محرماً ونقل بنى عن ابن عبد السلام عند قول خ فى باب القضاء ولزم المتعين مانصه هذا حين كان القاضى يعاب على ما عليه وربما كان بعضهم يحكم على من ولاه ولا يقبل شهادته إن شهد عنده وأما إذا صار القاضى لا يعاب بل من ولاه ربما أعاب عليه من مقصوده بلوغ هواه على أى حال كان فان ذلك الواجب ينقلب محرماً نسأل الله السلامة وأكثر الخطط الشرعية فى زماننا شريفة على غير مسميات اه وانظر اختصار شيخنا كنون فى باب القاء ( قوله ) أى تحملها الخ ظاهره أن الاداء فرض عين مطلقاً وليس كذلك بل يكون فرض كفاية إن زاد الشهود على النصاب ولفظ ز وأداء الشهادة وكذا تحملها إن احتيج له كما سيذكره فى بابها ومحلها إن وجد أكثر من النصاب وإلا تعين التحمل على النصاب ( قوله ) أى الخلافة الخ وإليها ينصرف لفظ الامامة عند المتكلمين قال سيدى عبد القادر الفاسى حقيقتها على ما عند السعد رياسة فى أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فتخرج النبوة والقضاء وغيرهما من الرياسة الخاصة اه وقال الامدى وابن سلمون هى عبارة عن نيابة شخص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إقامة قوانين الشرع وحفظ الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة اه وقد جرت عادة المتكلمين بذكرها عقب النبويات قال ابن سلمون وشروطها المجمع عليها ستة الذكورة والبلوغ والحرية الرابع الورع والعدالة الخامس الاجتهاد السادس الكفاية وهى أن يكون ذا رأى مصيب بحيث ينظر فى مصالح المسلمين وضبط أمورهم كما يجب ونجدة فى تجهيز الجيوش وسد الثغور وإقامة



لصلاة الجماعة والمشهور أنها سنة مؤكدة في غير الجمعة وقيل فرض كفاية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن بشروط أن يكون عالماً بما هو معروف وما هو منكر وأن يأمن من تأذية الانكار لمنكر أعظم كنادية النهي عن شرب خمر إلى قتل نفس فإن فقد هذان الشرطان

الحدود وإنصاف المظلوم من الظالم لا ياحقه ضعف في ذلك وزاد أهل السنة كونه قرشياً اه بخ وقال أبو الحجاج الضرير :

وشرط من يصلح للأمامة العقل والعلم والاستقامة

والسمع والبصر والكلام والميز الأمور والاقدام

(قوله) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال في الرسالة ومن الفرائض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسطت يده في الأرض وعلى كل من تصل يده إلى ذلك فإن لم يقدر فليسانه فإن لم يقدر فليقلبه اه وقال ابن عرفة هو فرض كفاية ومن انفرد به تعين عليه والدليل على وجوبه الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فنحو قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأما السنة فنحو حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فليسانه فإن لم يستطع فليقلبه وذلك أضعف الإيمان وقال لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعذبكم الله بعداب من عنده وأما الاجماع فإن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع القدرة عليه لأن ذلك من مهمات الدين ولاجله بعث الله الانبياء والمرسلين فلو أهمل تعطلت الشريعة واضمحلت الديانة وشاعت الجهالة ولذلك قام به الصدر الأول حتى عمت أنوار الشريعة جميع البلاد وأما الآن فقد غلبت علينا المداينة حتى تعطلت هذه الفريضة فانا لله وإنا اليه راجعون من ذهاب الاختيار والبقاء مع قوم لا يستحيون من فضيحة ولا عار وقد تقوم كثرة رؤية المنكرات مقام ارتكابها في سلب القلوب نور التمييز والانكار أنظر القسطلاني والمدخل وقد روى مسلم وغيره ما معناه إن القلب إذا افتتن وخرجت منه حرمة المعاصي خرج منه نور الإيمان كما يخرج الماء من الكوز إذا مال أو انعكس قاله ابن حجر [قوله] لكن بشرط النخ ذكر شروطاً أربعة وزاد شرطاً خامساً وهو أن يكون مجمعا على تحريمه أو ضعف مدرك القائل بجوازه كأبي حنيفة في شرب النبيذ فعلى من نهى عن شربه وأما ما اختلف فيه فلا ينكر على مرتكبه ان علم أنه يعتقد تحليله بتقليد القائل بالحل فإن علم أنه يرتكبه مع اعتقاد تحريمه نهى لانتهاكه للحرمة قاله ابن عبد السلام وإن لم يعتقد التحريم ولا التحليل والمدرك فيهما متواز أرشد للترك برفق لأنه من باب الورع قاله الشيخ زروق اه بخ قلت ويمكن ادراج هذا في الشرط الأول لرجوعه اليه [قوله] أن يكون عالماً بالخارج الجاهل بالحكم فلا يحل له الأمر والنهي لأنه ربما أمر بالمنكر

حرم النهى والأمر وأن يظن الافادة وإلا لم يجب ونظم بعضهم الشروط الثلاثة فقال :

معرفة المنكر والمعروف والظن في افادة الموصوف

والآمن فيه من أشد المنكر كقتل نفس في قيام الخمر

ابن ناجي ويشترط ظهور المنكر من غير تجسس ولا استراق سمع ولا استنشاق ريح ولا بحث عما خفي يد أو ثوب أو حانوت فانه حرام اه قلت لا يلزم من حرمة أن يسقط بارتكابه التغيير الواجب اذا وقع ونزل وحصل الاطلاع عن تجسس هذا هو المذهب وما وقع لعمر رضى الله عنه ليس مذهبا لنا فانه طاف ليلة بالمدينة فرأى من خلال باب شيخا يشرب خمرأ بتسور جدار البيت فقال يا أمير المؤمنين عصيت واحداً وعصيت ثلاثا خالفت ولا تجسسوا . وأتوا البيوت من أبوابها لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فعفا عنه وخرج

ونهى عن المعروف فيعكس القضية وهذا من علامات الساعة في الحديث فكيف بك يا حذيفة اذا فعلت سنة قالوا فعل بدعة وإذا فعلت بدعة قالوا فعل سنة ( قوله ) حرم النهى والأمر الخ نحوه في ز قال بنى ما ذكر ز من ان الاولين شرط في الجواز هو نص ابن رشد في سماع القرينين من كتاب السلطان اه ونسبه ز للقرافي وقال السعد والآمدى بالوجوب فيما لو ظن عدم الافادة أو شك فيها بخلاف ما لو قطع بعدمها ونص السعد ومن الشروط تجويز التأثير بأن لا يعلم قطعاً عدم التأثير لكلا يكون عبثاً واشتغالا بما لا يعنى اه ونص الآمدى من شروط الوجوب أن لا يياس من اجابته اه وقال أكثر الشافعية لا يشترط هذا بالكلية لأن الذى عليه الأمر والنهى لا القبول كما قال تعالى ما على الرسول إلا البلاغ وقال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ولذا قال النووي قال العلماء ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه بل يفعل ما يجب عليه اه [ قوله ] وإلا لم يجب أى ويبقى الجواز ان لم يتأذى بدنه أو عرضه وإلا انتفى الجواز أيضاً والظاهر ان هذا القيد يعلم من الثانى قاله ز [ قوله ] في البيت الثانى والآمن من أشد من ذا المنكر هكذا في النسخ المطبوعة والذى عند [ ز ] والآمن فيه من أشد المنكر وبه يزن البيت وقوله في قيام الخمر أى في النهى عن شرب الخمر مثلاً وهذه الشروط إنما هي في التغيير باليد أو باللسان لا في التغيير بالقلب [ قوله من غير تجسس الخ ] قال امام الحرمين في الارشاد ليس من الأمر بالمعروف والبحث والتجسس واقتحام الدور بالظنون بل إن عثر على منكر غيره اه وقال الماوردى التجسس مباح في صورة وهى ما اذا أخبرنا عدل بان رجلاً خلا برجل يقتله أو بامرأة يزنى بها فانه يجوز في هذه الحالة التجسس خوف فوات ما لا يستدرك [ قوله ] قلت لا يلزم الخ أصله للزرقانى فانه قال بعد ما نقل مثل ما لابن ناجي عن تمت ما نصه والظاهر أن حرمة الأقدام على ذلك لا يمنع وجوب النهى عنه بعد ذلك فما وقع لعمر إلى آخر ما عند ش



قائلًا ويل لعمر إن لم يغفر الله له أو كل الناس أفقه منك يا عمر وأقوى مراتب الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب وهو بالقلب فرض عين ثم لا يضره من ضل ثم قال في المختصر

[ قوله ] وأقوى مراتب الخ هذا أيضاً نقله ز عن تت وشاهده حديث أبي سعيد وقوله باليد أن توقف التغيير عليها كإراقة الخمر ومنع ظالم من ضرب ( وقوله ) ثم باللسان أى بالوعظ والتذكير مع لين أو إغلاظ بحسب ما يكون أنفع وقد يبلغ بالوعظ والتذكير والسياسة ما لم يبلغ بالسيف والرياسة قال الشافعي من وعظ أخاه سرّاً فقد نصحه وزانه ومن وعظه جهرّاً فقد فضحه وشانه ثم إن التغيير باللسان وإن كان أدون من التغيير باليد فينبغي أن يكون متقدماً عليه بالفعل قال الصعدي على الرسالة والحاصل أن صفة أمر السلطان يعني وما أشبهه من كل من بسطت يده في الأرض أن يعرف المأمور أو المنهى بذلك فإن امتثل فالأمر ظاهر وإلا هددته بالضرب وإلا ضرب بالفعل فإن لم يمثل أشهر له السلاح إن وجب قتله ولا ينتقل عن مرتبة إلا عند عدم إفادة ما قبلها اه كما أن التغيير بالقلب متقدم في الوجود إذ لو لم ينكره بقلبه لما غيره بلسانه أو يده ( قوله ) ثم بالقلب أى بأن يكره ذلك لأنه يجب كراهية المعصية فالراضي بها شريك لفاعلها ويعزم أنه لو قدر عليه لزال ذلك المنكر أو أمر بذلك المعروف قال الصعدي وصورة تغييره بالقلب إذا رأى منكراً أن يقول في نفسه لو كنت أقدر على تغييره لغيرته وإذا رأى معروفاً ضاع يقول في نفسه لو كنت أقدر على الأمر به لأمرته قال عجب وفي كلام تت والشاذلي ما يفيد أنه إذا كان بالقلب يعتبر فيه الكلام النفسي ولا تكنى النية اه بخ وتقدم في الحديث أن التغيير بالقلب أضعف الإيمان واستشكل بانه يدل على ذم فاعله وأيضاً قد يعظم إيمان شخص وهو لا يستطيع أن يغير يده أو بلسانه فلا يلزم من عجز عن ذلك ضعف إيمانه وأجاب عز الدين بن عبد السلام بأن المراد بالإيمان هنا الأعمال مجازاً ولا شك أن التقرب بكرهية القلب ليس كالتقرب بالانكار بالقول أو بالفعل ولم يذكره صلى الله عليه وسلم في معرض الذم وإنما ذكره ليعلم المكلف حقارة ما حصل له من هذا القسم فيترقى إلى غيره وأجاب ابن حجر الهيتمي بانه على حذف مضاف تقديره أضعف خصال الإيمان فالمراد حينئذ الاسلام أو تقديره أضعف آثار الإيمان أى أقل آثاره ومقتضياته وثمراته فهو باق على حقيقته من التصديق وإطلاق الإيمان على الأعمال أو الاسلام مجاز من إطلاق اسم السبب على المسبب فإن الإيمان سبب لامثال الشرائع ( قوله ) وهو بالقلب فرض عين أى لقدرة كل أحد عليه ولا تكنى الكراهية القلبية لمن قدر على ما هو أعلى منها كما يفيد الحديث المتقدم ( قوله ) ثم لا يضره الخ يشير إلى معنى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم قال ابن حجر من أقبح البدع أن بعض الجهلة إذا أمر بمعروف أو نهى عن منكر يقول قال تعالى عليكم أنفسكم الآية

والحرف المهمة أى كالحراثة والنجارة والحياكة ورد السلام وابتدأؤه سنة كفاية وهى أفضل منه وهى احدى المسائل التى يفضل فيها النفل الفرض وتعلمت فى قول بعضهم  
الفرض أفضل من تطوع عامل حتى ولو قد جاء منه بأكثر  
إلا التطهر قبل وقت وابتدا بدل السلام كذاك ابراء المعسر

وما علم الجاهل بقول أبى بكر رضى الله عنه أن من فعل ذلك أردف اثم معصيته باثم تفسيره  
القرآن برأيه وإنما معنى الآية عليكم أنفسكم بعد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قاله ابن المسيب  
اه والى هذا المعنى بشير قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية اذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى  
متبعاً ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك قال الفاكهاني وأعجب ما فى زماننا  
ان الذين يظن بهم العلم والدين ويتعین عليهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر متلبسون بمناكر  
مشتى يجب إنكارها عليهم ولقد أحسن من قال

بالملاح يصلح ما يخشى تغييره فكيف بالملاح إن حلت به الغير

وقال آخر:

هذا الزمان الذى كنا نحذره فى قول كعب وفى قول ابن مسعود  
دهر به الحق مردود بأجمعه والجور فيه حقيق غير مردود  
إن دام هذا ولم يحدث له غير لم ييك ميت ولم يفرح بمولود

(قوله) والحرف المهمة أى مما لا يستغنى عنه كما مثل به ش لا غير ذلك كنقش سقف وجدار وقصر  
قماش فان نوى الانسان عند اشتغاله بالحرف المهمة فرض الكفاية أثيب عليها قال ابن عبدالسلام  
فى قواعد فروض الكفاية التى تتعاقبها المصالح الدنيوية من الحرث والغزل والنسيج ونحوها  
لا يؤجر عليها فاعلمها إلا اذا قصد القرية كما لا يؤجر على ترك العصيان إلا اذا قصد بذلك طاعة  
الديان (قوله) ورد السلام دليل وجوبه قوله تعالى : وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو  
ردوها أى قولوا لمن قال السلام عليكم وعايكم السلام ورحمة الله تعالى ولمن زاد الرحمة يزداد له  
وبركاته ولمن زاد الرحمة والبركة يحجب بمثلها قال فى الرسالة وأكثر ما ينتهى السلام إلى البركة  
قال ابو الحسن كذا فى الموطأ عن ابن عباس قال وعليه العمل سلفاً وخلفاً فالزيادة على ذلك غلو  
وبدعة فيكون مكروهاً اه وكانت العرب فى الجاهلية تقول حياك الله فابذل الله ذلك بالسلام [قوله]  
وابتدأؤه الخ هذا من كلام الرسالة قال فيها ورد السلام واجب والابتداء به سنة مرغى فيها  
(وقوله) أفضل أى لأنها سبب فيه ومن سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها (وقوله)  
فى قول بعضهم الخ هو السيوطى فى قلائد الفوائد قاله ز (وقوله) دائن كذا فى نسخة من الشارح  
( ٥٩ — النشر الطيب : ثانياً )



ويتعين الرد في حق الواحد إلا المؤذن والملي فلا يردان حال الأذان والتلبية ويجب ردهما بعد الفراغ ويكره السلام على الأكل والواطي وقاضى الحاجة ولا يردون بعد الفراغ ويحرم على مستمع خطبة ويحرم رده ولا يجب بعد الفراغ وهل يكره على قارىء القرآن ولا يجب رده ش

أى متدين وعند ز عابد وهما بمعنى واحد وفي نسخة من ش عاقل (قوله) في حق الواحد أى وأما في حق الجماعة فهو فرض كفاية فيكفى رد الواحد منهم قال في الرسالة وإذا سلم واحد من الجماعة اجزأ عنهم وكذا إذا رد واحد منهم اه قال ابو الحسن في كبريه يؤخذ منه أن الكمال أن يبدأوا كلهم لأن ذلك أبلغ في المودة لا سيما الجاهل بالسنة فانه يجد في نفسه شيئاً من كونه لم يسلم عليه من يقي وكذا يقال في الرد اه ولذا قال ش في الفرع الاول رد الجميع أولى (قوله) الا المؤذن الخ قال خ في باب الاذان في المكروهات وسلام عليه كلب وقال في صفة الاذان بلا فصل ولو بإشارة لكسلام قال ز ورده وتشميت عاطس والكلام الذى لا يجب أخرى ثم قال والملي كالمؤذن ويجب عليهما الرد بعد الفراغ وإن لم يكن المسلم حاضراً وإسماعه إن حضر ولا يكتفى بإشارتهما حال التلبية والاذان فيما يظهر وقال في باب الجهاد يجب الرد أن استمر المسلم حاضراً اه ففهموه أنه إن لم يستمر فلا يجب وهذا هو الظاهر (قوله) ويكره السلام الخ نقل ح عن أبى الحسن الصغير يكره السلام على خمسة الملي والمؤذن وقاضى الحاجة والأكل والشارب اه وأما الواطي فلا إشكال في كراهية التسليم عليه شرعاً وطبعاً في تلك الحالة لأنه يطلب فيها الستر وقلة الكلام كما وردت به السنة وكذا قاضى الحاجة روى عن ابن عمر رضى الله عنه أن رجلاً مر برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول فلم يرد عليه رواه الجماعة إلا البخارى نعم زاد أبو داود أنه تيمم ثم رذ على الرجل السلام وفي رواية أخرى فلم يرد عليه حتى توضعاً ثم اعتذر إليه فقال إني كرهت أن أذكر الله تعالى إلا على طهر قال الشوكاني في شرحه لمتقى الأخبار لابن تيمية ويؤخذ منه أنه ينبغي لمن سلم عليه في تلك الحالة أن يدع الرد حتى يتوضأ أو يتيمم وهذا إذا لم يخش فوت المسلم أما أن خشى فوته فالحديث لا يدل على المنع لأن النبي صلى الله عليه وسلم تمكن من الرد بعد أن توضأ أو تيمم فيمكن أن يكون تركه لذلك طلباً للاشرف ويبقى الكلام في الحمد حال العطاس فالقياس على الحديث المذكور وكذا التعليل بكراهة الذكر إلا على طهر يشعران بالمنع وظاهر حديث إذا عطس أحدكم فليحمد الله يشعر بشرعيته في جميع الأوقات فهل يخصص عموم كراهة الذكر بحديث العطاس أو يجعل الأمر بالعكس أو يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارضان فيه تردد وقيل إنه يحمد بقلبه وهو أولى اه وكذا يكره السلام على أهل البدع والظلم واليهود والنصارى قال في الرسالة ولا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام فمن سلم على ذمى أى نسياناً أو ظناً انه مسلم فلا يستقبله أى لا يطلب منه الاقالة بأن يقول له إني سلمت عليك ظناً منى بأنك مسلم ولو علمت أنك كافر ما سلمت

وعليه صاحب المدخل ويسن السلام عليه ويجب رده وهو المعتمد كما يفيد الوشريسي [فروع] الأولى رد الجميع وهل لغير الراد ثواب نقل تت فيه تردداً وقال الفاكهاني يثاب ان نوى الرد وتركه لرد الغير وإلا فلا ولا يكتفى رد من هو خارج عن الجماعة المسلم عليهم ولو قصد بالسلام كبير الجماعة فلا يكتفى رد غيره ويجب رد سلام صبي ولا يكتفى رده عن الجماعة وأصح الوجهين عند الشافعية يكتفى ولا تسلم شابة على أجنبي ولا هو عليها فان وقع في وجوب الرد نظر والظاهر لا يجب وفي مختصر الوقار اذا علم من انسان أنه يثقل عليه سلامه عليه تركه ويؤخذ منه أنه ان علم أنه لا يرد تركه بالأولى وفي أذكار النووي يسلم وفي كون الرد أفضل أو الابتداء وهو الذي قدمناه تردد

عليك وقد كان ذلك في أول الاسلام ثم نسخ قاله أبو الحسن قال الصعدي والظاهر أنه أي طلب الاقالة مكروه ثم قال في الرسالة وإن سلم عليه اليهودي أو النصراني فليقل عليك أي بغير واو أنظر أبا الحسن قال القرطبي مذهب مالك إن رد السلام على أهل الذمة غير واجب فيما رواه أشهب وابن وهب اه وقال الجزولي وفي الرد عليهم قولان المشهور أنه يرد عليهم وقيل لا يرد قال الخطاب ويجمع بينهما بان الرد غير واجب ولكنه جائز قلت وهذا حيث لم يخش الانسان على نفسه من عدم الرد على الكافر فان كانت له شوكة وخشي الانسان منه فلا إشكال في طلب الرد قال القرطبي ولا يسلم على من دخل الحمام كاشفاً لعورته أو كان مشغولاً بما دخل إليه اه (قوله) وعليه صاحب المدخل أي نقلاً عن بعضهم ونصه أربعة لا يسلم عليهم فان سلم عليهم أحد لا يستحق جواباً الآكل وقاضى الحاجة والمؤذن والملي وزاد بعضهم قارىء القرآن اه (قوله) كما يفيد الوشريسي لأنه قال والصحيح أن يسلم عليه ويرد السلام باللفظ وأما من كان مشغولاً بالنظر والتفكير فهو بمنزلة المشتغل بالقرآن وأما من كان في حال الدعاء فتردد النووي فيه إذا كان مستغرق القلب فيه فيحتمل أن يقال هو كالمشتغل بالقراءة فيجوز فيه الخلاف والأظهر عندي أنه يكره السلام عليه لأنه يشق عليه اه يعنى لتشويش فكرته فيذهب ذلك الاستغراق المطلوب في الدعاء وإذا كان الصحيح في قارىء القرآن أنه يرد باللفظ فالمشتغل بذلك غير القرآن يرد من باب أولى وأخرى (قوله) فروع الخ ذكر أحد عشر فرعاً تتعلق بالسلام ابتداء ورد الأول إذا كان المسلم عليهم جماعة فالأولى رد الجميع ويكتفى رد الواحد الثاني إذا رد واحد منهم هل لغيره ثواب أم لا ثالثها التفصيل وهو الظاهر الثالث إذا رد من هو خارج عن الجماعة لا يكتفى به الرابع إذا قصد بالسلام واحداً بعينه لا يكتفى برد غيره الخامس والسادس إذا سلم الصبي فيجب رد سلامه وإذا كان في جماعة ورد فلا يكتفى به والأصح عند الشافعية أنه يكتفى السابع والثامن الشابة الأجنبية التي يخشى منها الفتنة لا تسلم على الأجنبي ولا يسلم عليها فان سلم واحد منهما على الآخر فلا يجب الرد التاسع والعاشر إذا علم من إنسان أن سلامه يثقل عليه ولا يرد عليه ان سلم ترك سلامه الحادي عشر هل الأفضل الرد أو الابتداء وهذا الثاني هو الذي جزم به أولاً وكذا غير واحد كما



ثم قال في المختصر وتجهيز الميت وفك الأسير وزاد بعضهم حفظ القرآن إلا الفاتحة فعين وحضور المختصر والآذان على قول

مرفى البيتين ونظم بعضهم المواضع التي لا يسلم على الإنسان فيها بقوله :-  
 رد السلام واجب إلا على من في صلاة أو بأكل شغلا  
 أو شرب أو قراءة أو أدعية أو ذكر أو بخطبة أو تلبية  
 أو في قضاء حاجة الإنسان أو في إقامة أو الآذان  
 أو سلم الطفل أو السكران أو شابة يخشى منها افتتان  
 أو فاسق أو ناعس أو نائم أو حالة الجماع أو تحاكم  
 أو كان في الحمام أو مجنونا فواحد من بعده عشرونا

ذكرها ح في ك لكن تقدم لش أن المؤذن والملي يجب عليهما الرد بعد الفراغ أن بقى من سلم عليهما إلا أن يريد هذا البعض في حال الآذان والتلبية فسلم وكذا المقيم وأما المصلي فيرد بالإشارة دون القول وعليه يحمل كلام هذا البعض وذهب في قارئ القرآن على قول وان كان ضعيفا وذلك يغتفر في جمع النظائر [قوله] ثم قال الخ هذا رجع لتام كلام المختصر وقوله وتجهيز الميت أى المسلم من غسل على أحد القولين وكفن ودفن وغير ذلك وأما الكافر فلا تجهز بل يوارى فقط [قوله] وفك أسير أى بحال المسلمين فإن كان بحاله أو من الفبي فلا يكون فرض كفاية عليهم [قوله] وزاد بعضهم حفظ القرآن الخ يمكن إدراجه في العلوم الشرعية لأن المراد بها ما يشمل المقاصد والوسائل كما مر بسطه أول الكتاب وكذا حفظ الحديث (قوله) والآذان الخ تقدم التفصيل فيه ونظم الزقاق في المنهج منها ستة عشر فقال بعد ما ذكر الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية :

بالشرع قم جاهد وزر أفضل أشهد

بالعرف مرسلا ما أردد

ورابط افت واحترف والميت صن

واحفظ ووثق وافد وادرا مؤتمن

قال ح وزاد بعضهم عيادة المرضى وتمريضهم ونصيحة المسلم وإطعام الجيعان وستر العورة للعريان وحفظ القرآن سوى الفاتحة وضياقة الوارد والآذان على قول والظاهر اندراج ما عدا عيادة المريض وحضور المختصر لغير تمريض وحفظ القرآن والآذان في الدرء وقد نظمت هذه التسع فقلت بزيادة تسميت العاطس

عيادة تمريض مع حضور مختصر ضياقة المرور

وحفظ قرآن سوى المثاني نصيحة زدها مع الأذان  
تشميت عاطس وستر عورة اطعام جائع كال عشرة  
فكلها فرض كفاية فان الفيت غيرها أضفه لاتبن

قال وحاصل هذه المسائل نوعان دينوى كالحرف المهمة ودينية وهى جلها ومتردد بينهما  
كالقضاء والشهادة والدينية وعان علم وهو القيام بعلوم الشرع وعمل كالامر بالمعروف والجهاد  
ونحوهما اه (فائدة) قال ابن زكرى فى حاشيته على البخارى ذكروا أن فروض الكفاية كالصلاة  
على الجنائز وسنة الكفاية كالأذان والاقامة إذا أراد فاعلها اسقاط الحرج عن حاضرى ذلك  
الموضع من المكلفين كانت له أجورهم وان بلغت أعدادهم ما بلغت

اه قلت وشاهده الحديث المشهور المتفق على صحته وعظمه من الدين وهو قوله صلى الله  
عليه وسلم انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته  
إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه . اللهم  
اجعل نيتنا خالصة لوجهك الكريم وان طرأ عليها ما يكدرها فنسألك التوبة منه يا غفور يا رحيم  
اللهم اغفر لنا ما أسررنا وما أعلننا وما أنت أعلم به منا اللهم يارب بجاه نبيك المصطفى ورسولك  
المرتضى طهر قلوبنا من كل وصف يياعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنة والجماعة  
والشوق إلى لقائك يا ذا الجلال والاكرام سبحانهك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت  
استغفرك وأتوب اليك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفرلى فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت وصلى  
الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

تقاريط العلماء

نص ما كتبه الشريف العلامة رئيس مجلس العلي سيدى احمد بن الجيلانى الامغارى حفظه الله الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعباد من الله وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً أما بعد فقد أطلعنى الفقيه العلامة الشريف سيدى ادريس بن الشريف الماجد الاصيل سيدى احمد الوزانى اليلجى على تقريرات وحواشى سمحت بها بنات أفكاره على شرح العلامة الشيخ الطيب بن كيران لعقائد العلامة الشهير أبى عبد الله عبد الواحد بن عاشر وبعد اجالة النظر فى جلها الفيت مؤلفها قد حرر وأفاد وحق وأجاد فله در مؤلفها ما أوسع منظره وأدق نظره ولعموم النفع بها أرجو من الله منع الموانع وتيسير الأسباب لمؤلفها ليسارع إلى طبعها فما أحقها بذلك فجزى الله منشئها خيراً ومنحه مثوبة وأجرأ وجعله من العمل المتقبل عند الله بحجاء سيدنا محمد خير الأنام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى السلام وجعلنى وإياه بمن استقام وقال ربى الله فكان آخر كلامه لا إله إلا الله وكتب مسلماً على سيادة المؤلف الجليل عبيد ربه الحقير الذليل احمد بن الجيلانى الامغارى ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه آمين

نص ما كتبه : الشريف العلامة الفاضل خاتمه دوره القاضى سيدى محمد بن رشيد العراقى رحمه الله الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولا يشاركه فى ملكه أحد ليس فى ربوبيته شريك ولا نظير وليس فى ملكه ضد ولا ند ولا منازع ولا ظهير يبراهين جليلة واضحة للعالمين لا تخفى على أولى الألباب المؤمنين ونصوص قرآنية مشيرة لاقيسة فيها تنبيه المهتدين لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سيلا وما اتخذ الله من ولد ونصلى ونسلم على سيدنا محمد سيد الوجود ومنبع كل خير وجود النبى الاواه العظيم القدر والجاه وعلى آله عقود الدر الفاخر وأبجر الكرم الزواجر أفضل آل فى الأوائل والآخر وأصحابه من المهاجرين والأنصار أنوار الأعصار وأقمار الأمصار أما بعد فليعلم أن التوحيد قسمان عام وخاص فالعام عدم الأشراك الجلى والخاص عدم الأشراك الخفى والجلى هو مقام الإيمان الحاصل لجميع المؤمنين والخفى هو مقام الأحسان وهو خاص بالأولياء رضى الله عنهم أجمعين وهو معنى قولنا سبحان الله وذلك بأن تؤمن بانه ليس كمثل شئ ولا هو مثل شئ تعالى أن يكون له شبيه أو عدل أو مثل أو وزير وأنه

لا يفتقر إلى شيء وكل شيء إليه فقير تنزه عن كل نقص وتبرأ من جميع العيوب لا تأخذه سنة ولا نوم ولا تلحقه آفة ولا يصيبه عجز ولا لغوب لا تنفعه طاعة العباد ولا تضره الذنوب لا يلحقه فناء ولا يضل ولا ينسى ولا يكون في ملكه إلا ما يشاء لا تنقص خزائنه ولا يبد ما عنده أبدا ختم الله لنا وللمسلمين بالإيمان بجاه سيد ولد عدنان آمين هذا وقد أوقفني الشريف العلامة اللوذعي الأريب النزيه المدرس النفاع أبو العلاء سيدى إدريس بن الشريف الأسمى النزيه الفاضل المبجل الأحى سيدى احمد الوزانى اليملاحي الحسنى على حاشيته المفيدة وتقريراته المديدة التى أفاءها الله عليه ومنحه بها موهبة منه اليه وذلك على شرح العلامة المحقق الشيخ سيدى الطيب بن كيران لعقائد الامام الشهير أبى عبد الله سيدى عبد الواحد بن عاشر الانصارى الفاسى فاذا هي حاشية جميلة مفيدة وتقريرات بدیعة جدیرة تفنن مبتكرها فى أنواع العلوم وتبحر فيها فاخرج منها لؤلؤا ودرا وجواهر وعبرا مع جودة منظر ودقة فهم وسهولة مأخذ وخصوصا إيضاح المشكل وتسهيل العويص على وجازة لفظ فى كلامه واختصار وإفادة وأقول مختصرا هذه منحة ربانية ونفحة وزانية داین بها المؤلف العلماء فى الطروس وتحبیس حلی تتزین به كل عروس وبهجة مرقية ونهجة مرضية والله المسؤول أن يخول له بها المتوبة الكاملة ويلبسنا وإياه أرضية العافية الشاملة بجاه سيدنا ومولانا محمد سيد البرية صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين واستودع الله تعالى شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله ونسأله من فضله أن يجعلها فى لسانى وقلبى وعقلى فى سائر الأحوال وينجيننا بها من جميع الأحوال فليشهد على بها الثقلان وخصوصا صاحب الحاشية ونسأله الدعاء لنا بذلك ونصلى على حبيبنا محمد دائما وآله وأصحابه مسلما على من يقف عليه السلام عبد ربه تعالى محمد بن رشيد العراقى الحسنى كان الله له آمين

نص ما كتبه العلامة الناسك المحدث سيدى عبد الرحمن بن القرشى حفظه الله الحمد لله الكبير المتعال المختص بصفات النزاهة والكمال المنفرد بالوحدانية المنزه عن الشبه والمثال ذى المنة والافضال المستغنى بكماله عن كل ما سواه المفتقر اليه فى سائر الأحوال كل ما عداه والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين ذى المكانة العليا والسيادة القعساء مرشد الخلق إلى طرق الاستقامة وشفيعهم فى أزمنة القيامة وعلى آله وأصحابه وذريته وأنصاره وأحزابه وبعد فقد أطلعنى الشريف الفقيه العلامة المدرس سيدى إدريس بن الشريف الماجد المنعم سيدى أحمد الوزانى اليملاحي الحسنى على تقريراته النفيسة وغرره الأنيسة التى سمحت بها بنات أفكاره وأرشدت إلى محاسنها طوالع أنظاره حاشيته على شرح العلامة الشيخ الطيب بن كيران لعقائد العلامة الشهير أبى عبد الله عبد الواحد بن عاشر وبعد اجالة النظر فى أهم المواضع منها ألفيتها مستوفية لما يراد من الحواشى من زيادات حسنة وتنبيهات مستحسنة واستطرادات مفيدة وتحقيقات عديدة إلى حل ما أشكل وانهم وتوضيح أجوبة عن شبه وقهم مع إيحاز واختصار



في محل الإيجاز والاقتصار واطناب واسهال في محل الاطناب والاكثر دون اخلال أو املال أو زيادة أو اعلال لخات بحمد الله تعالى بغية مفيدة للمستفيد وغنية للمقتبس منها ما يريد فجزى الله المحشى المذكور خيرا ومنحه على جزيل عمله مثوبة وأجرا وجعل له ذلك عملا متقبلا دنيا وأخرى ومقدمة نافعة وذخرا بجاه خير الأنام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل صلاة وأزكى سلام عبد الرحمن بن القرشي الامامى شفع الله فيه التهامى أمين

نص ما كتبه الشريف العلامة شيخ الجماعة ورئيس مجلس العلمى برباط الفتح سيدى المكى المطاورى حفظه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم تسليما الحمد لله الذى حفظ نظام الأمة المحمدية بحفظ علمائها وأبد شرفها وعظمها بالشريعة الفراء الناسخة لجميع الشرائع بظلالها وأفشائها إكراما لنبيها الكريم الخاتم لرسال الألوهية وأنبيائها صلى الله وسلم عليه وعلى آله الكرام وصحابه الأجلة الأعلام ما تعاقبت الليالى والأيام ورضى الله تعالى عن خلفائهم من العلماء الحافظين لأنبيائها هذا وقد شرقى سيدنا الشريف العلامة الجليل الفقيه النزيه الحفيل أبو العلاء سيدى ادريس بن الشريف الأجد سيدى أحمد اليلحى الوزانى بأن أطلعنى على هذه الحاشية المنيفة والتحفة السنية الشريفة المسماة بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب لعقائد المرشد المعين نظم الامام العلامة أبى محمد سيدى عبد الواحد بن عاشر نفعنا الله ببركاتهم وعلومهم أجمعين آمين فطالعت بعض مباحثها فالفيتها رياضاً مريضة مملوءة بالتحقيقات البديعة والدقائق المعجبة والرقائق المطربة والفتوحات الربانية والفيوضات الوزانية وما أحسن العلم فى أهل البيت وما أعطر أنفاس الحى منهم والميت أبد الله مجدهم وسوددهم وأبقاهم على عمر السنين أنواراً يهتدى بهم وجزى مؤلف هذه الحاشية على ما أبداه وضاعف ثوابه فيما أسداه فلقد بذل المجهود إلى أن نال الغرض المقصود بارك الله فيه وفى آله الكرام نجوم الهدى ومصابيح الظلام بجاه جدهم شفيع الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام وكتبه مسلماً على مجادة المواقف عبيد الله تعالى الفقير إلى مولاه العلى المكى ابن محمد بن على كان الله تعالى له خير ولى

نص ما كتبه الشريف العلامة مولاي عبد السلام بن عمر العلوى حفظه الله الحمد لله المبدى المعيد الفعال لما يريد. ذى العرش المجيد الهادى صفوة العباد إلى المنهج الرشيد والمسلوك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم إلى اتباع الرسول المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلى لهم فى ذاته وأفعاله بمحامد أو صافه التى لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد المعرف بإياهم أنه فى ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثل له صمد لا ضد له منفرد لا ند له وانه واحد قديم لا أول له أزلى لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لا نهاية له قديم لا انقطاع له دائم لا انصرام له لم يزل

ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباء وانقضاء  
الآجال بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم والصلاة والسلام على سيدنا  
محمد المختار من بين الأصناف والأجناس وعلى آله وأصحابه الذين بينوا ما جاء به للناس بعثه نبياً  
أمياً قرشياً إلى كافة العرب والعجم والجن والانس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها وفضله  
على سائر الأنبياء وجعله سيد البشر ومنبع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهي لا إله إلا الله ما لم  
تقترب بها قولنا محمداً رسول الله والزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة  
بحيث لا يقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به صلى الله عليه وسلم بعد الموت من سؤال المالكين  
وفتنة القبر والصراط والحوض والحساب والشفاعة وغير ذلك بما أخبر به عليه السلام (و بعد )  
فقد أطلعني الشريف العلامة المذكور على هذه الحواشي الجليلة التي هي بكل إتقان كنز كنز فإذا  
هي حواشي تروى النفوس وتحسد عليها الأجياد الطروس بل رأيت فيها ما يسحر الأبواب بيانا  
ويستوقف النواضر استحسنانا ويكون على براعة المؤلف وتحقيقه دليلاً وبرهاناً ولما أحرزت من  
الكلمات ترجمة وعنواناً فما هي إلا روضة غناء أو خريدة حسناء التحقيق منها يلوح والمحاسن  
تغدو فيها وتروح فجزاه الله على هذا العمل خيراً وضاعف له مثوبة وأجره وجعله من الأعمال  
المتقبلة يوم لا يسأل حميم عن حميم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم وختم  
لنا وله بالحسنى ومن على جميعنا بالمقر الأسنى آمين وحشرنا جميعاً في زمرة سيد المرسلين وآخر  
دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وكتبه العبد الفقير لرحمة ربه عبد السلام بن عمر العلوي لطف  
الله به آمين .

نص ما كتبه الشريف العلامة سيدي محمد بن الطيب البدر اوى حفظه الله بسم الله الرحمن  
الرحيم حمداً لمن منح خواص عبادته من موارد امداده واسعاده ورفع عز شأنه شأنهم وخفض  
قدر من ناضاهم وشأنهم وصلاته وسلاماً على سيدنا محمد أرفع العالمين قدراً وأوضحهم نفراً الذي  
نشر لهم من أعلام الهداية صبحاً وفجراً وعلى آله وأصحابه الذين اجتتوا من محاسنه شمسا وبدرا  
صلاة وسلاماً ما أصححت السماء وما أرسلت قطراً وبعد فاني بحمد الله لما مرحت الخاطر الفاتر  
وشرفت المطرف القاصر في مواضع من الحاشية المباركة الفائقة الصنع الجامعة الفريدة الموسومة  
بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب التي جادت بها أنامل نخبة العلاء من بقية أهل التحقيق  
والاملاء الشامخ الرتبة العالي الهضبة الشريف العلامة الجهيز النقاد السامي على الأطواد سنمير  
عرائس المعاني مولاي إدريس بن مولاي أحمد الوزاني ألفتها محتوية على علم جم وتحرير أتم وبوابل  
عجيبة ونكت غريبة بل كوكبا دريا ساطعاً ونورا طالعا وبدرا لامعا وحداً جامعا وقولا فصلاً ناصعا  
وبرهاناً جليلاً قاطعاً فكم نفست كرباً وأزالت شكاً وريباً وأملت بأشكالها لا يلحقها أشكال وبجواهر  
لا تلحقها الزواهر واستخرجت من الشرح مستودعات أسرار وأبرزت منه مخبات أستار أدام الله  
( ٦٠ - النشر الطيب - ثاني )



بها الانتفاع وجعلها من الأعمال التي ليس لها انقطاع وتقبل من مؤلفها عمله وأثابه من خير الدارين  
بمأمله وأصلح منا ومنه الأحوال ووفق الجميع لما يرضى في المال وجعلنا وإياه في كنف العناية  
والإنعام وأرشدنا وجميع المسلمين لدوام التوفيق وحسن الإلهام بحاج سيدنا محمد عليه وعلى آله  
وأصحابه أزكى الصلاة والسلام وكتبه الراجي عفو مولاه الغريق في بحر ذنوبه وخطاياهم محمد بن  
الطيب البدر أوى غفر الله له آمين

نص ما كتبه الفقيه العلامة سيدي الحسن مزور حفظه الله

الحمد لله المنفرد بوجوب الوجود والكبرياء والالوهية المختص بالغنى المطلق والمخالفة للحوادث  
والوحدانية الموصوف بالقدرة والارادة والعلم المحيط وكل كمال المتعالى عن الصاحبة والولد سبحانه  
ذو الجلال الفاعل بالاختيار لا بطريق الطبع والتعليل المنزه عن العلة والغرض والمثيل وأصل وأسلم  
على درة صرفة ألا كوان المنتخب من خلاصة ضيضي بني عدنان سيدنا ومولانا محمد الصادق الأمين  
المبعوث لجميع مخلوقات رب العالمين المبلغ ما أوحى إليه رب كل وقت وحين الممثل قوله بلغ ما أنزل  
إليك فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين وعلى آله الأفاضل الكرام وأصحابه القائمين بالدين  
أحسن قيام وعن التابعين ومن تبعهم من الأئمة الهداة إلى يوم يبعث الله العظام الرفاة (أما بعد)  
فقد أطلعني الأخ في الله ذو الأخلاق السامية والشيم الزكية السنية العاضل الجليل والعالم النيل  
أبو العلاء سيدي إدريس بن عبد المنعم سيدي أحمد الوزاني اليماني على حواشيه الأنيقة الرائقة  
وتقريراته البديعة الفائقة المسماة بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ، فإذا هي قد وافق  
اسمها مسماها ، وطابق أصلها ومنشأها ، قد كشفت عن وجوه خرائد الشرح النقاب وأزالت  
عن محيا عرائسه الحجاب وصارت في جبينها غرراً بهية وفي جيدها وشاحاً ذا درر سنية فلقد  
مهد وأفاد وحرر غاية جهده وأجاد فجاءت كفيلاً بالبغية والمرام محصلة للمقصود على التمام نفع  
الله بها كما نفع بأصلها وبلغ منها مراد مؤلفها وجعلها له من الأعمال المقبولة ولوجه تعالى خالصة  
غير معلولة إنه الجواد الذي لا يخيب سائلاً على الدوام وبقولنا لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يكون الختام وكتبه المغتفر لرحمة مولاه الحسن بن عمر مسرور غفر الله ذنوبه  
وستر عيوبه آمين

نص ما كتبه الفقيه العلامة المحدث سيدي محمد بن أحمد بن الحاج حفظه الله

الحمد لله الذي سطع نور جوده فاستنارت منه الأعيان بنور الشهود وشعشع ضياء وجوده على  
كل موجود وتجلى بذاته لذاته فهو الشاهد والمشهود اختار مرأياً ومجالاً متعددة في عالم الامكان على  
ما اقتضاه عليه من مظاهر ألا كوان فصير ما شاء منها مظاهر لصفاته من غير اتحاد وحلول حتى  
انتهت دائرة السير واتصل رأس قوسى العروج والنزول والصلاة والسلام على سر الرستم وعين  
الاسم وفرقان تفصيل عالم البين والحامل لما في الكافين والنور المؤيد وباب المدد وأصل اليد وعلى

آله الأكرمين وأصحابه الطيبين الذين أسسوا قواعد الحجة البيضاء وأيدوا شريعته الغراء وبحثوا  
عن الحق فأظهروه ودحضوا الباطل وأنكروه (وأمابعد) فقد أضحى روضة علم المعتقدات بفتحة  
الأزهار سلسلة الأنهار مشمرة الأشجار بما أوقفني عليه شريف الشرفاء وعالم العلماء ورئيس المتقنين  
النبلاء وإنسان عين الفضلاء أبو العلاء سيدى إدريس بن الشريف الأجد العبقري الأجد سيدى  
أحمد الوزانى من حاشيته المسماة بنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب فسرحت بريد فكرى فى  
منازل مطالبها العالية وأجلت نظرى فى ميادين مقاصدها السامية فوجدته كتاباً مرغوباً مؤلفاً على  
أسلوب غريب مجموعاً على نمط عجيب روضة مجلاة بحلى التهذيب والتبيان مزهرة بحقائق الدرفان  
لا يرتاب ناظرها فى أنها البحر المشحون بلآلى اللطائف وكلمات السكالات وعوارف المعارف فيها  
تحقيقات يستحق أن تكتب بسواد العيون وتشتري بالمنهج لبالعيون فله درها من حواشى كم  
بسطورها من عروس وكم بشارق سمائها من أقمار وشموس جزى الله مؤلفها بالجزاء الأول فى ما قلص  
ظل وأوفى ولا زالت ألوية اقباله فى الخافقين خافقة والسنة الأنام بشكر أياديه ناطقة وصلى الله على  
سيدنا محمد خير الأنام وعلى آله وأصحابه الكرام قاله أفقر الورى وأحقر كل ما يرى مسلماً على كل  
واقف عليه العبد الضعيف المحتاج محمد بن أحمد بن الحاج كان الله له ولجميع المسلمين آمين



# فهرس

(الجزء الثاني من كتاب النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب)\*

صفحة	صفحة
١٧ العجز ضد القدرة وهو أول الشروع في أضداد المعاني	٢ القسم الثالث بما يجب على المكلف معرفته وهو المستحيلات
١٧ الفرق بين الزمن والممنوع	٣ أنواع المناقاة الأربعة ووجه الحصر
١٩ الكراهة ضد الإرادة	٤ بيان معنى المتضايين والضدين الخ
١٩ تقسيم الكراهة إلى عقلية وشرعية وذكر العموم والخصوص بينهما	٥ بيان معنى الملكة والعدم وفيه مباحث
٢٠ جميع أفعال العباد واقعة بقضاء الله وقدرته وإرادته خلافا للمعتزلة	٥ ترتيب المستحيلات حسب ترتيب مقابلاتها الواجبات وقول الناظم العدم والحدوث
٢٢ الذهول والغفلة وهل هما مترادفان والكلام فيهما وفي النسيان	٥ العدم المقابل للوجود . الحدوث المقابل للعدم
٢٣ واجب الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع الوجوه والفرق بين الایجاد بالعلة والایجاد بالطبع	٦ الفناء المقابل للبقاء
٢٤ العالم إما مجردات أو حادثات	٧ الافتقار المقابل للغنى المطلق
٢٤ كفر من يعتقد أن الذات العلية مؤثرة بالطبع أو العلة	٩ بيان معنى المثليين والتثليل لذلك
٢٦ أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة	١٠ استدلال ابن عساكر على نقي الجهة
٢٧ مبحث الجهل ضد العلم وأن مما ينافي علمه تعالى إحدى وعشرين نوعا	١١ معتقد الجهة لا يكفر على الصحيح
٢٩ الفرق بين العلم والاعتقاد	١١ (فائدة) ثبت أن الجهة خاصة بمن يعقل
٢٩ مثل الأستاذ المستأوى هل يقال إن الله	١٢ جواب رفع ما يتوهم من ثبوت الجهة لله تعالى حال رفع اليدين عند الدعاء إلى السماء وكذلك رفع البصر عند تمام الوضوء
	١٣ السؤال بأين ينقسم إلى ثلاثة أقسام
	١٦ نقي الوحدة المقابل للوحدانية والكلام فيها

صفحة	صفحة
٤٩	٣١
٥٠	٣٥
٥١	٣٦
٥٣	٣٧
٥٥	٣٩
٥٩	٤٠
٦٠	٤٠
٦٣	٤٢
٦٤	٤٢
٦٥	٤٣
٦٦	٤٣
٦٧	٤٤
٦٨	٤٥
٧١	٤٥
٧٢	٤٨
٧٦	

٤٩ برهان الصغرى وتتضمن دعوتين  
 ٥٠ الجوهر والعرض وما يقال فيهما  
 ٥١ ( لطيفة في الجوهر )  
 ٥٣ المطالب السبعة التي ينبغي عليها حدوث  
 العالم ووجه الاحتياج إلى هذه المطالب  
 ٥٥ المتكلمون يحتجون على اثبات الأعراض  
 بحجج أشهرها طريقة إمام الحرمين  
 ٥٩ برهان القطع والتطبيق وهو من أدلة  
 استحالة حوادث لا أول لها  
 ٦٠ أقسام الاستدلال وبيان ما يصلح لمعرفة  
 الله تعالى من هذه الأقسام  
 ٦٣ لبيان حدوث العالم طريقان عند المتكلمين  
 وتقرير الأدلة في ذلك  
 ٦٤ المفسرون يختلفون في تأويل قول  
 سيدنا إبراهيم عليه السلام [ هذا ربي ]  
 ٦٥ ( تنبيه ) المقصود هنا الاستدلال  
 على الوجود فقط وأما وجوبه فأخوذ  
 من برهان القدم الخ  
 ٦٦ برهان القدم وبيان أنه لا يتم إلا  
 بأقضية ثلاثة  
 ٦٧ تعريف الدور والتسلسل  
 ٦٨ الاستدلال على وجوب البقاء بطلان  
 النقيض ولا يتم إلا بقياسين وطريق  
 نظمهما  
 ٧١ برهان مخالفته تعالى للحوادث ولا يتم  
 أيضا إلا بقياسين وطريقة نظمهما  
 ٧٢ برهان قيامه تعالى بنفسه وذكر دليل الجزء  
 الأول والثاني من جزئي القيام بالنفس  
 برهان التمانع والتوارد وتقرير الآية  
 التحريفة [ لو كان فيهما آلهة إلا الله

تعالى يعلم الأشياء جملة وتفصيلا  
 وجوابه عليه  
 ذكر التعجب المشتغل عليه الجاهل وهو  
 معترض عليه بأمور وذكر أجوبتها  
 تفسير الغشيان والاعماء والسكر  
 الممات ضد الحياة ومعنى التقابل بينهما  
 الصمم والعمى والبكم ضد السمع والبصر  
 والكلام وتفسير كل  
 القسم الثالث مما يجب على المكلف  
 معرفته أنه يجوز في حقه فـ كل  
 ممكن وتركه الخ  
 دليل القائلين بحدوث التكوين والقائلين  
 بقدمه  
 نظرمهم وهو هل التأثير للقدرة والارادة  
 أو للذات العلية والجواب عنه  
 براهين الصفات الواجبة :  
 برهان الوجود  
 الدليل قسمان عقلي ونقل  
 العقائد على ثلاثة أقسام :  
 الأول ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن  
 الثاني ما يرجع لوقوع جائز  
 الثالث ما لا تتوقف عليه المعجزة ولا  
 يرجع لوقوع جائز  
 أسماء الله تعالى توقفية عند الجمهور  
 نظم الدليل وفيه مقدمتان كبرى وصغرى  
 الدليل عند المناطقة  
 الوجوه التي يعرف بها احتياج العالم إلى  
 الفاعل المختار



صفحة	صفحة
سبحانه وأجوبة أهل السنة عليها	نفسدنا [ بالدليل البرهاني والخطابي
٩٤ حكاية لطيفة عن أبي العباس بن سريج	٧٨ الأدلة على وجود الصانع وتوحيده
٩٦ تحرير مسألة أن الوعيد يجوز تخلفه	تجرى مجرى الأدوية
٩٧ (تمة) وعد الله للمؤمنين بالثواب	٧٩ بيان أن التكليف بالتصديق بوجود
والجنة لا يتخلف	الصانع وتوحيده يشمل العامة والخاصة
٩٨ المعتزلة على أن الكبيرة لا تغفر إلا بتوبة	٨٠ لطيفة للاستاذ جلال السيوطي رحمه الله
والجواب عنه	٨١ دليل استحالة كون الذات العلية مركبة
٩٩ (مسئلة) جليلة طالع العلماء فيها هل	من أجزاء
الكفار مخاطبون بفروع الشريعة	٨١ دليل استحالة وجود نظير لصفاته تعالى
أم لا . خلاف	في ذات أخرى
٩٩ الاختلاف في تكفير الكبائر بالأعمال	٨٢ دليل استحالة تعدد صفات من صفاته
دون توبة	تعالى مع قيامها بذاته العلية
١٠٠ ابن العربي يقول بعدم تكفير الكبائر	٨٢ دليل استحالة أن يكون لغيره تأثير في فعل
بالحسنات	من الأفعال
١٠١ (فائدة) اتفق العلماء على أن الجن	٨٣ وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية
يعاقبون على الكفر والمعاصي واختلفوا	بوهي باعتبار توقف الفعل عليها وعدم
في ثوابهم على الإيمان والطاعات	توقفه قسماً :
١٠١ الاختلاف في وجود الجن وعدم	٨٣ القسم الأول ما يتوقف الفعل عليه عقلاً
وجودهم والقائلون بالوجود يختلفون في	والدليل عليه وجواب الاعتراض
ماهيتهم	الوارد على الملازمة من جهة الفلاسفة
١٠٣ وجوب الصلاح والأصلح على الله عند	والطبايعين
المعتزلة وبيان الاختلاف في مذاهبهم	٨٦ القسم الثاني ما لا يتوقف عليه الفعل
١٠٥ (الكلام في السمعيات)	والدليل عليه
١٠٥ من الجائزات التي أخبر الشارع بها	٨٩ الاستدلال على القسم الثالث وهو الجائر
فيجب الإيمان بها أن على العباد حفظه	في حقه تعالى
يكتبون أعمالهم وأدلة ذلك من الكتاب	٩١ (تنبية) قال في جمع الجوامع ولا يجب
والسنة	على الرب سبحانه شيء الخ
١٠٩ ومنها أن ملك الموت يقبض الأرواح	٩١ الاختلافات في تعريف الواجب
بأذن ربه	٩٢ الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله

صحيفة	صحيفة
أقسام وبيان كيفياته	١١١ ( فائدة ) عما يسهل الموت وما بعده
١٣٩ الصفة الأولى من الصفات الواجبة في	صلاة ركعتين الخ
حق الرسل الصدق	١١٢ ومنها سؤال القبر وما يتعلق به وهل
١٤٠ ( الثانية ) الأمانة والأقوال في تعريفها	الروح تعاد لجميع البدن . أقوال
١٤١ الأنبياء معصومون من الكفر قبل	١١٤ اختاف هل السؤال والجواب باللسان
الوحي وبعده وأما غيره من الذنوب	العربي أو غيره
ففيه خلاف	٢١٧ ورود الأخبار الصحاح أن بعض الموتى
١٤٤ ( الثالثة ) التبليغ	لا تألم فتنة القبر وذلك على ثلاثة أوجه
١٤٤ بيان أن الصفات الثلاث كل منها اختص	وبيان كل وجه
بافادة ما لم يفده الآخر فلا يستغنى عن	١٢٠ ومنها عذاب القبر ودليل ثبوته بالكتاب
واحد بغيره	والسنة والاجماع وذكر الأقوال في أن
١٤٦ المحالات في حق الرسل	العذاب في القبر للروح فقط أو للجسد
١٤٦ تحقيق المذاهب في بيان معنى الكذب	فقط أو لهما معاً
١٤٦ ( تمة ) ما يجب على الأنام من حقوقه	١٢٢ الأقوال في أن العذاب في القبر للروح
عليه الصلاة والسلام	فقط أو لهما معاً
١٤٩ استحالة الكذب على الأنبياء وأن	١٢٣ بقاء الأرواح بعد فناء الأجساد
خبرهم لا يكون إلا مطابقاً للواقع	١٢٤ فناء عجب الذنب
١٤٩ لبعض الطاعنين أسئلة عن آيات	١٢٥ مضاعفة الحسنات
وأحاديث يحاب عنها بما يناسب المقام ،	١٣٠ * ( تنبيهان ) * الأول في الحكمة في
والكلام مقصور في ثلاثة أحاديث	تضعيف الحسنات ، والثاني في أن الأجر
١٤٩ الحديث الأول والجواب عنه	ليس على مقدار المشقة
١٥٣ الحديث الثاني والجواب عنه	١٣٠ ما يجب في حق الرسل عليهم السلام
١٥٥ الحديث الثالث والجواب عنه	وما يستحيل وما يجوز وذكر
١٥٧ الحياة وما جاء في تفسيرها واستشكل	ما يلحق بها من السميات
أيضاً بآيات أحاديث واستدل بها من	١٣١ بيان أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء
جوز الصغار على الأنبياء تمسكاً	إلا التبليغ
بظواهرها وقد اقتصر منها على ثلاث	١٣١ تعريف الرسالة ، والرسول والنبى
آيات وحديث والجواب عن كل	١٣٣ الأقوال في النسبة التي بين النبي والرسول
	١٣٧ الوحي عند أهل الشرع ينقسم إلى ثلاثة



صحيفة	صحيفة
على صدور رسالته وهي كثيرة منها وهو	١٥٨ الآية الأولى قوله تعالى ( ليغفر لك الله
أفضلها القرآن وإعجازه من وجوه	الآية ) الخ والجواب عنها
١٩١ ( تنمة ) كرامات الأولياء حق خلافا	١٦٠ الآية الثانية قوله تعالى ( ولقد همت به
للمعزلة والرد عليهم	الآية ) الخ وجوابها
١٩٥ ( تنبيهات )	١٦١ الآية الثالثة قوله تعالى ( فوكره موسى
الأول في ذكر شروط الولي	الآية ) الخ وجوابها
الثاني أعظم الكرامات وأصلها الذي	١٦٢ الكتمان وتغييره
تنشأ عنه التقوى والاستقامة الخ	١٦٣ الجائز في حق الرسل عليهم الصلاة
١٩٦ الثالث اختلف أهل الحق في الولي هل	والسلام والحكمة في تأخير ذكره
يجوز أن يعلم أنه ولي أولا	١٦٤ الفرق بين النسيان والسهو ويان أن
١٩٧ الخامس - لا يبلغ الولي درجة يسقط	النبي صلى الله عليه وسلم تمام عينه ولا
عنه التكليف فيها باجماع المسلمين الخ	ينام قلبه
١٩٧ من أشكال كرامات الأولياء قصة	١٦٦ الرد على النصارى حيث وصفوا عيسى
الرجل الذي نزل في البحر للاغتسال الخ	عليه الصلاة والسلام بصفة قديمة
١٩٧ السابع - التوسل بالأولياء والاستغاثة	والهოდ وجهلة المؤرخين والمفسرين
بهم وزيارة قبورهم	في تجويز بعض النقائص في خلقهم عليهم
١٩٨ برهان التبليغ والأمانة	السلام
٢٠٠ الدليل على امتناع الأعراض التي تؤدي	١٦٦ ( فائدة ) من كتب هذه الآله ور العشرة الخ
إلى نقص شرعا وعرفا	١٦٧ شروط النبوة
٢٠١ ذكر خمس فوائد في جواز الأعراض	١٧٠ براهين وجوب الصفات الثلاث
التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم عليهم	١٧٠ برهان الصديق
السلام :	١٧٢ المعجزة وتعاريفها وشرائطها وكيفية
٢٠٢ ( الفائدة الأولى ) التسلي عن الدنيا الخ	حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى
٢٠٣ • الثانية تمييز الأحكام الشرعية الخ	الرسالة والفرق بينها وبين الكرامة
٢٠٣ • الثالثة إعظام الأجور الخ	١٧٦ ( فائدة ) مهمة
٢٠٤ • الرابعة إعلاء المنزلة الخ	١٧٧ الكلام في حقيقة الشعوذة والسحر
٢٠٥ • الخامسة الاقتداء بهم الخ	١٧٨ ( تنمة ) قد ذكر ش المعجزة والكرامة
٢٠٥ عقائد الايمان جميعاً مندرج تحت كلمتي	والارهاص وهذه الثلاثة من الخوارق الخ
الشهادة وبيان معناها واندرج العقائد	١٧٩ لتبيننا عليه الصلاة والسلام معجزات دالة
الالهية في هذا المعنى وكيفية مأخذها	

صفحة	صفحة
وكرامات خوارق وبيان كل قسم	٢١٦ ( تنبيهات )
٢٨٠ ( فصل ) في بيان الاسلام وقواعده	الاول أنه لا بد من فهم معناها اجمالا
والايمان والاحسان والدين	على وجه يتضمن التفصيل
٣١٥ وما ينبغي التنبيه عليه زيادة الايمان	٢١٨ الثاني في المنى بلإله إلا الله .
ونقصانه الخ	٢٣٠ الثالث هل النفي منطوق والاثبات مفهوم
٣١٧ ( تنبيه ) لإيمان المولى تعالى المدلول عليه	أو كل منهما منطوق .
باسمه المؤمن لا يزيد ولا ينقص	٢٣٢ الرابع يعتبر الاستثناء سابقا على الحكم الخ
٣٢١ ( تنبيهات آخر )	٢٣٣ الخامس هل الاستثناء فيها متصل أو منقطع
أحدها أن المؤمن يجوز أن يقول أنا	٢٣٥ السادس في إعرابها .
مؤمن إن شاء الله خوفا من الخاتمة	٢٤٤ السابع هل الاستثناء من النفي اثبات أم لا .
المجهولة لا شك في الحال	٢٤٧ الثامن في وجوب الاحتراز فيها من اللحن
٣٢٢ ثانيا الايمان مخلوق أو غير مخلوق	٢٤٩ التاسع هل الأفضل فيها المد أو القصر .
ثالثا الايمان أربع مراتب	٢٥٠ العاشر كلام صاحب الرموز
٣٢٥ رابعها الايمان أفضل النعم على الإطلاق	٢٥١ ( الفائدة الثانية ) اختلف في النطق
٣٢٦ ( تنبيهات )	بالشهادتين هل هو شرط أو شرط وعلى
الاول اختلفت الروايات في عدد	الشرطية اختلف هل هو شرط في صحة
الأنبياء والرسل	الايمان القلبي أو إجراء الأحكام
٣٢٩ الثاني أولو العزم والاختلاف في عددهم	الدينية فقط
٣٣١ الثالث أن الوحي إلى جميعهم كان	( الفائدة الثالثة ) في بيان أن الكلمة
منا الخ	الشريفة أفضل وجوه الذكر وذكر
الرابع خص نبينا صلى الله عليه وسلم	ماورد في فضلها ترغيبا في الاكثار منها
بخصائص انعقد الاجماع عليها	والأذكار التي وردت لتكون فداء
( فائدة ) من معجزاته صلى الله عليه	من النار
وسلم أن من كتب هذه الخصائص الخ	٢٧٠ ( الفائدة الرابعة ) على العاقل أن يكثر
٣٣٦ ( تنبيه ) إنما وقعت الأفضلية بينهم بحكم	من ذكرها فانه يرى لها من الأسرار
الله تعالى الخ	والعجائب مالا يدخل تحت حصر
٣٣٩ ومن اللطائف ما في نفح الطيب أن بعض	٢٧٢ هل لاستعمال السبحة أصل والجواب عنه
القضاة استدل على تفضيل الملائكة الخ	٢٧٥ الفوائد الحاصلة لذا كرر الكلمة المشرقة
٣٤٠ الخامس اختلف في نبوتهم	وتنحصر في قسمين أخلاق حميدة دينية
( ٦١ - النشر الطيب - ثاني )	



## صحيفة

٣٤١ الايمان بوجود الملائكة وذكر  
أقسامهم وما جاء فى ذلك  
٣٤٥ بيان أن جميع أشراط الساعة التى أخبر  
الشارع بها حق لا بد أن تقع كلها قبل  
قيام الساعة وهى قيمان صغرى وهى  
كثيرة وكبرى وهى عشرة قد اتفق على  
خمسة منها

٣٤٧ (تنبيه) ذكرت فيه الأحاديث الواردة  
فى ظهور المهدي وهى كثيرة تبلغ حد  
التواتر

٣٥٠ العلامة الأولى من العلامات الكبرى  
ومن المتفق عليها طلوع الشمس من  
مغربها وهى أول العلامات المؤذنة  
بتغيير أحوال العالم العلوى

٣٥١ الثانية خروج الدابة وهى بأثر طلوع  
الشمس من مغربها الخ

٣٥٣ الثالثة - خروج الدجال وهى أول  
العلامات المؤذنة بتغيير أحوال الأرض

٣٥٤ الرابعة - نزول سيدنا عيسى والكلام  
فيه من وجوه : نزوله ووقت نزوله  
ومحله وما يجرى عليه من الملاحم  
وحليته وسيرته ومدته وموته وموضع  
دفنه

٣٥٩ الخامسة - خروج يأجوج ومأجوج  
وأدلة ذلك من الكتاب والسنة والكلام  
أيضاً من وجوه

٣٦١ ومن أشراط الساعة وهى متأخرة عن  
العلامات الكبرى إرسال الرياح

٣٦٢ (تنبيه) يذكر فيه النار التى تخرج من

## صحيفة

اليمين وتسوق الناس إلى محشرهم الخ  
٣٦٣ وجوب اعتقاد البعث وأن الله يعيدنا  
كما بدأنا أول مرة والدلائل على ذلك  
وذكر أن المبعوث عين هذا البدن لأمثله  
وذكر إعادة الاعراض وعين الوقت  
وهل البعث عن تفريق الأجزاء أو عدم  
محض . وبيان شبه المنكرين له والرد  
عليهم

٣٦٩ وما يجب الايمان به القدر والقضاء  
وذكر الخلاف فيما بين أهل السنة  
والمعتزلة وإنكار القدرة لهما وهل هما  
مترادفان أو متغايران

٣٧٥ (تنبيه) من فروع وجوه الايمان بالقدر  
وجوب اعتقاد أن المرء لا يموت  
إلا بأجله وتحقيق مذهب أهل السنة  
وبيان مذاهب المعتزلة فى ذلك والفرق  
بين المذهبين ودليل كل

٣٧٧ بيان أن الرزق يكون حلالاً وحراماً  
خلافاً للمعتزلة وسبب الخلاف بيننا  
وبينهم

٣٧٩ وما يجب الايمان به الصراط وهو حق  
وأنكره المعتزلة رأساً

٣٨٣ الميزان وما ورد فيه وهل هو موجود  
الآن أو سيوجد ، وهل الموزون  
الاعمال نفسها أو الأجسام . وبيان  
الحكمة فى الوزن مع إحاطة عليه تعالى  
بكل شئ . وإنكار المعتزلة له وحجتهم  
فى ذلك

٣٨٩ حوض النبی صلى الله عليه وسلم  
والآثار الواردة فى صفته وهل هو قبل

صحيفة	صحيفة
وأدلة المعتزلة على عدم الامكان والرد عليهم	الميزان أو بعده وإنكار المعتزلة له
٤١٤ (تمة) اختلفوا هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا بقظة ومناما أولا والادلة في ذلك	٣٩٣ الجنة والنار والكلام فيهما مشتمل على ثلاث مسائل : الاولى وجود النار والجنة . الثانية أنهما مخلوقتان الآن . الثالثة خلود المؤمنين في الجنة والكفار في النار . ويان مذهب المعتزلة والفلاسفة والرد عليهم
٤١٤ أخذ الصحف ومعنى الحساب وهما ثابتان كتاباً وسنة وإجماعاً ويان ذلك	٤٠٠ (تمة) عدد الجنان ثمانية وهي منقسمة على أصول الاعمال وأنكر ابن العربي قصر أبواب الجنة على عدد
٤٢٠ الشفاعة وهي ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع حتى المعتزلة في غير أهل المعاصي وهي على أنواع وذكر كل نوع	٤٠٣ (تمة) قال في النقاية وشرحها ونعتقد أن الجنة في السماء وقيل في الأرض وقيل بالوقف
٤٢٣ (تنبه) يؤخذ مما مر أن الشفاعة ثابتة أيضاً لغير نبينا صلى الله عليه وسلم الخ	٤٠٤ ذكر الرؤية وكونها قبل دخول الجنة وبعده واحتجاج أهل الحق على المعتزلة المحيلين لها بدليل العقل والنقل
٤٢٣ يان حقيقة الاحسان والدين	
٤٤٦ مقدمة من فن الأصول	
٤٧٠ تقاريط العلماء	



بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الثاني من هذا الكتاب والله الموفق للصواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢	٦	التزام	الالتزام	١٤	٢٧	في بعض ا	في بعض الشروح
٢	٢١	ليست	ليس	١٥	٤	تشيده	تشير
٣	١٧	إصطلاح	اصطلاح	١٥	٨	واستدلال	واستدلاله
٣	٢١	المنافات	المنافاة	١٥	٩	المساوات	المساواة
٣	٢١	والمملكة	والملكة	١٥	١٢	إما في الأول	أما في الأول
٤	٢	الوجودين	الوجوديين	١٥	١٥	الملازمة	الملازمة
٤	١٣	عقلية	تعقل	١٥	١٧	تواودهما	تواردهما
٥	٣	والاعمى	واللاعمى	١٦	٥	الوحدانية	الوحدانية
٦	٢٠	مباحث	مباحث	١٦	١٠	المنشابه	المنشابه
٨	٢٦	بكسر المثلثة	بكسر المثلثة	١٦	١٣	ثم (الذين كفروا)	ثم الذين كفروا
٩	٢٤	بالحقاش	بالحقائق	١٦	٢٥	قال الكمال	قال الكمال
١٠	٢	وإنه	وأه	١٦	٢٦	الاختيارية وتدير الاختيارية	الاختيارية وتدير
١٠	٣	وإنما	وإنما	١٧	١٦	تفريراته	تفريراته
١٠	٣	خاصته	خاصية	١٧	١٨	لايتأني	لايتأني
١٠	١٩	ومقادير	ومقادير	١٨	٤	والمعبود	والمعبود
١١	٢	ماسألك	ما سالتك	٢٠	١	بستحيل	يستحيل
١٢	٢	وأما رفع اليد	وأما رفع اليدين	٢٠	١١	سرفتها	سرفتها
١٢	٤	بالقهر	بالقهر	٢٠	٢٦	الكلااب	الكلااب
١٣	٢	إبى رزين	أبى رزين	٢١	٢٠	كتابا	كتابا
١٣	٤	سؤل	سؤال	٢٢	٣	إنهما	أنهما
١٣	٤	لايجاب	لايجاب	٢٢	١١	نحصيله	نحصيله
١٤	٤	لأجسام	الأجسام	٢٣	٢	بطريق	بطريق
١٤	٤	قوق	قوق	٢٣	٣	اقتران	اقتران
١٤	٢٠	سيدعبدالقادر	سيدى عبدالقادر	٢٣	٣	بمملولها	بمملولها
١٤	٢٠	ربنا	ربنا				
١٤	٢١	لكن أن	لكن إن				
١٤	٢٦	في هو	في الديباج هو				

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٣	١٦	اقتران	اقتران	٢٥	١٢	وهو أعلم فهم	وهو أعلم
٢٣	١٩	للصفة	الصفة	٢٥	١٧	يقولون	آتيناهم
٢٤	٢	عى	هى	٢٦	٥	الحادية	الجمادية
٢٥	٣	أوتختلف شرط	أوتختلف	٢٦	١٤	الأنبياء	الأنبياء
٢٥	١٦	المحرقة	المحرقة	٣٧	٩	إلا حيي	إلا وحي
٢٥	١٩	إن يقال	أن يقال	٣٧	١٠	وحيي	وحي
٢٧	٢٠	في تحديه	في تحديده	٣٧	٢١	قال	قال
٢٧	٢٢	التقييد	التقييد	٣٨	١٤	فى	فى
٢٩	٣	وراكب	وراكبي	٣٨	١٩	منطق	منطق
٢٩	٥	خاليلة	خالية	٣٩	١٢	قيما	فيما
٣٠	١	ولنلونكم	ولنلونكم	٣٩	٢٤	بمعنى	بمعنى
٣٠	٤	ي يظهر	أى يظهر	٤٠	٦	لتصريحهم	لتصريحهم
٣٠	٢٠	واستدلال	واستدلال	٤٠	٧	إثر	أثر
٣١	١	أيقظنا أصحاب	أيقظنا أصحاب	٤٠	١٠	قرله	قوله
		الكهف نومهم	الكهف من	٤٠	١١	الممكنات	الممكنات
		لنعلم أى	نومهم لنعلم أى	٤٥	١٦	بالفتح	بالفتح
		الحزبين من	الحزبين المختلفين	٤١	١٠	التعبير	التعبير
٣١	٤	لا التعجب	والتعجب	٤٢	١١	اقترحوه	اقترحوه
٣١	٤	حنى	حنى	٤٢	١٦	فضلت أعناقهم	فضلت أعناقهم
٣١	٥	شبخنا	شبخنا	٤٣	١	د اقتصر	قد اقتصر
٣١	١٣	بهذا مد	بهذا حد	٤٣	١٥	قاطعا	قاطعا
٣٢	٧	الثابتة	الثابتة	٤٣	٢٧	انتفت	انتفت
٣٢	١٢	حيز	حيز	٤٤	١	السيكى	السيكى
٣٢	٢٧	فتعجب	فتعجب	٤٤	١٨	لا بد من وورد	لا بد من وورد
٣٣	٤	ويؤثرون	ويؤثرون	٤٥	٢٦	قول الا كوان	قوله الا كوان
٣٣	١٠	المنشابه	المنشابه	٤٧	١٢	وهو كون	وهو كون
٣٣	١٠	فسرنا	فسرناه			كون الوجود	كون الوجود
٣٣	٢٧	أحى	أحى	٤٧	١٤	أبضا	أبضا
٣٤	٨	فأدبنى كيف	تحيها فأرنى				
		كيف يحيها	كيف يحيها				



ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٤٩	٩	يحسبه	يحسبه	٦٩	٨	الحوادث	الحوادث
٥٠	١١	ولا قائم	ولا قائم	٧١	١١	فقالوا يزلى	فقالوا يزلى
٥٢	٦	فيتسلل	فيتسلل	٧١	١٤	المواقف	المواقف
٥٢	٦	فحدثوها	فحدثوها	٧١	٢٠	حاتم الطائي	حاتم الطائي
٥٢	٢١	لحظة	لحظة	٧١	٢٣	قوله	قوله
٥٢	٢٢	للجكاه	للجكاه	٧١	٢٤	الزحشرى	الزحشرى
٥٣	١٢	توقف	توقف	٧١	٢٧	على الخصوص	على الخصوص
٥٣	٢٠	فتكون	فتكون	٧٢	٢٦	النتيجة	النتيجة
٥٤	٤	أو إنتقل	أو إنتقل	٧٣	١٢	والمخافة	والمخافة
٥٤	١٠	النقيضتين	النقيضتين	٧٤	٧	عوجا قبا	عوجا قبا
٥٥	٢٠	يهرس	يهرس	٧٤	١٣	واحد	واحد
٥٥	٢١	والبغضاء	والبغضاء	٧٤	١٦	البيت	البيت
٥٦	٨	لا شك إن	لا شك أن	٧٤	١٧	إذا جشع	إذا جشع
٥٧	٢١	تقدم إن	تقدم أن	٧٥	١٤	المتنافين	المتنافين
٥٨	٤	إفراد	أفراد	٧٥	١٧	الارادتان	الارادتان
٥٨	١٠	إعliš	عليش	٧٥	١٩	نقيضه	نقيضه
٥٩	١٠	وتتناهى	وتتناهى	٧٥	٢٢	وإن إستحال	وإن إستحال
٥٩	١١	المثناء	المتناهى	٧٦	١	وإن وافقت	وإن وافقت
٦٠	٣	نقديره	تقديره			لم إرادة	إرادة
٦٠	٥	نحدث	حدث	٧٦	٦	أحديها	إحداها
٦٢	٦	يعود وعلى	يعود على	٧٦	١٣	التقانع	التقانع
٦٢	٧	وقول	وقوله	٧٨	١	على منا أشير	على ما أشير
٦٢	٨	للمظب الثالث	للمطلب الثالث	٧٩	٤	الخفافيش	الخفافيش
٦٣	٥	الطرف	الطريق	٧٩	١٦	إلى إدعاء	إلى ادعاء
٦٤	٥	وما تعلون	وما تعملون	٨٠	٤	لا يدرك	لا يدرك
٦٤	١٧	وعشرين	وعشرين	٨٠	١٠	صدق	صدق
٦٤	٢٣	لتأويلات	التأويلات	٨١	٤	إفتقار	افتقار
٦٥	٨	السفامنى	السفاقي	٨١	٧	وأما إستحالة	وأما استحالة
٦٥	٢٥	المعجزة	المعجزة	٨١	١٠	نفينا	نفينا
٦٧	٤	وبفتقر	ويفتقر	٨١	٢٧	الارادتين	الارادتين
٦٧	١٥	اتقى	اتفى				

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
٨٢	١	وأما إستحالة	وأما استحالة	١٦	٢٠	كلام الماتريدي	كلام الماتريدي
٨٢	٧	فألا أنى	فالثانى	٩٦	٢٣	ورد فيهم	ورد فيهم
٨٢	١٢	قهو	فهو	٩٧	٢٢	أى مستحقة	الوليد
٨٢	١٨	بالقدرة	بالقدرة	٩٨	١٣	فتح مكة	فتح مكة
٨٣	٢٧	من إئتفاء	من انتفاء	٩٨	٢٢	والمقدم	والمقدم
٨٤	٥	التعلق	التعلق	٩٩	٦	بين أيديكم	بين أيديكم
٨٦	١٨	إما حليته	إما حلية	٩٩	١١	قالت	وأرجلكم
٨٧	١٦	مشروط	مشروط	٩٩	١١	فقلت	فقلت
٨٧	٢١	البارى	البارى	٩٩	٢٦	ما اجتنت	ما اجتنت
٨٨	٢٦	لما	لما	١٠٠	١١	الكبانو	الكبانو
٨٨	٢٧	يجب	يجب	١٠٠	٢٤	لتكفير	لتكفير
٨٩	١٤	إضداد	أضداد	١٠٠	٢٥	لتكفير	لتكفير
٨٩	٢٤	اشتمل	اشتمل	١٠٠	٢٥	بتفكيرها	بتكفيرها
٩٠	١١	مسنح الانسان	مسح الانسان	١٠١	١٨	فاردة	قادرة
٩٠	١٣	تمثل	تمائل	١٠١	٢٥	ياسناد	باسناد
٩٠	١٤	انقلات	انقلاب	١٠١	٢٧	لا بالنهار	لا بالنار
٩٠	٢٢	جوهرية	جوهرية	١٠٢	٥	القريقان	الفريقان
٩١	١٢	ا واجب	الواجب	١٠٢	٢	وأحدوأنهم	وأحدأنهم
٩١	١٩	لايسئل	لايسئل	١٠٣	٤	على أنس	عن أنس
		عما يفعل	عما يفعل	١٠٣	٦	أوجيته	أوجيته
٩٢	١٤	البناتى	البناتى	١٠٣	٦	فعل الأصح	فعل الأصح
٩٢	١٦	يفهله	يفعله	١٠٤	٧	وجوب الشئ	وجوب الشئ
٩٣	١٥	ترجمتها	ترجمها	١٠٤	٢٥	على القارىء	والصواب
٩٣	٢٥	حتى نزلت	حتى نزلت			أن يلاحظ أن	ملاحظة وضع
٩٥	٢٢	من العجمة	من العجمة			الآبيات غير	كل صدر مع
		أتيت هكذا	أوتيت هكذا			منتظمة الوضع	عجزه ليستقيم
		بالواد	بالواو			إذ قد وضع عجز	الوزن
٩٥	٢٦	قوله لقول	قوله ألا ترى			كل بيت مع صدر	الآخر
		الشاعر	قول الشاعر				



ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٠٥	١٢	ظاهر يشمل	ظاهره يشمل	١١٩	٢٧	ولاحمال للنظر	ولاحمال للنظر
١٠٦	١	إذ يتلقى	إذ يتلقى	١٢٠	١	ما يعقدنا	ما يعقدنا
		المتقلياب	المتلقيان	١٢٠	١١	الروية	الرواية
١٠٧	٢	يكتبها	أن يكتبها	١٢٠	١٢	إذن أ كفيهما	إذن أ كفيهما
١٠٩	١	قال تعالى	قال تعالى	١٢٠	١٢	موافقة	موافقة
١٠٩	١٦	قولي ملك	قول ملك	١٢٠	٢٢	العيشي	العيشي
١١٠	٢	فيما جلون	فيما لجون	١٢٠	٢٣	يا سرافيل	يا سرافيل
١١٠	١٢	بالملك	بالمملك	١٢٠	٢٤	مرة واحدة	مرة واحدة
١١١	٢	صاعتك	طاعتك	١٢١	٨	تضغطه	تضغطه
١١١	٧	عليه	عينه	١٢٢	٥	أعرضوا	أعرضوا
١١١	٢١	حضرت الموت	حضرة الموت	١٢٣	٢	إمام الحرمين	إمام الحرمين
١١١	٢١	فما أمامه	بما أمامه	١٢٣	٣	ذائقة الموت	ذائقة الموت
١١١	٢٦	عمل صالح	عمل صالح	١٢٣	١٦	هل وجدتم وما	هل وجدتم وما
١١٢	١٨	آمنوا بالقول	آمنوا بالقول			وعدكم ربكم	وعدكم ربكم
١١٣	٦	ولم يثب	ولم يثب	١٢٤	٢٢	القيامة	القيامة
١١٣	١١	ثم	ثم	١٢٤	٢٥	أنه حي	أنه حي
١١٣	٢٣	في ذلك	براعى صدر كل بيت	١٢٥	٥	مبا	مبا
		خلف الخ	مع عجزه ليستقيم الوزن	١٢٧	٤	من قتل	من قتل
				١٢٨	٢	وفي المسجد	وفي المسجد
١١٥	١٦	القوطني	القرطبي			الذي يجمع	الذي يجمع
١١٥	٢٠	مردوية	مردويه			فيه الذي يجمع	فيه بخمسمائة
١١٦	١٠	أويقال أن	أويقال إن			فيه بخمسمائة	صلاة فاضرب
		يختلف ذلك	ذلك يختلف			صلاة فاضرب	الخمسمائة في
١١٦	١٦	ترا أي	ترأى			الخمسمائة في	عشرة
١١٦	١	عماتسألون	عم تسألون			عشره	
١١٨	٢٥	عذاب القبر	عذاب القبر	١٢٨	٥	أوبماتني	أوبماتني
		وروى	وروى	١٢٨	١٤	في البيت	في البيت
١١٩	١٩	فانه منكراً	فان منكراً	١٢٩	٢	فقال المصطفى	فقال المصطفى

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٢٩	١٧	آلاف	آلاف	١٣٧	١٤	لم يوحى	لم يوح
١٢٩	١٩	أوفى بخمسة	أو بخمسة	١٣٩	١٥	معصوم يمنع	معصوم يمنع
		آلاف	آلاف	١٣٩	٢٣	ولا يمكن	ولا يمكن
١٢٩	٢٤	له خمسون	فله خمسون	١٤١	١١	أربعة	أربعة
١٢٩	٢٦	بصرية قال	بضربة قال	١٤١	١٢	لصغيرة الخمسة	لصغيرة الخمسة
		أى ابن العربي	أى ابن العربي	١٤٢	١٢	تهالى	تهالى
١٣٠	١٤	من أمني	من أمتى	١٤٢	١٣	إما عمداً	أما عمداً
١٣٠	١٦	لم يثب	لم يثبت			وإما سهواً	وأما سهواً
١٣١	٢٢	بزيج	يزيج	١٤٤	٣	نقل	نقل
١٣٢	٤	كانو	كانوا	١٤٤	٥	امتاع	امتاع
١٣٢	٥	بعثوا التجديد	بعثوا لتجديد	١٤٤	٢٤	قال	قال
١٣٣	١	الزسول	الرسول	١٤٤	٢٦	بينهما	بينها
١٣٢	١	أرحى	أوحى	١٤٤	٢٧	فلا يستغنى	فلا يستغنى
١٣٣	٥	أهلك الأولى	أهلك عاداً الأولى	١٤٥	٢٢	من المصور	من الصور
١٣٣	١٩	وهذا كلة	وهذا كله	١٤٦	١	فقط	فقط
١٣٤	١٤	بقال خرج	يقال خرج	١٤٦	١	محاله	محال
١٣٤	١٥	المتحرك	للمتحرك	١٤٦	٢	(الكذب)	الكذب
١٣٤	١٥	ليست أجسام	ليست بأجسام	١٤٦	١٣	يحسب	بحسب
١٣٤	١٦	قال النغمى	قال النغمى	١٤٧	٩	فالساج	فالساج
١٣٤	١٦	عما سراه	عما سواه	١٤٧	٢٥	بذلك	بذلك
١٣٤	١٨	حيونا	حيوانا	١٤٨	٢	كمان	كما أن
١٣٤	١٩	بني آدم	بني آدم	١٤٨	٢٠	والثانية	والثانية
١٣٥	٥	وإما	وأما	١٤٩	١	إما عمداً	أما عمداً
١٣٦	٣	لبنوتها	لبنوتها	١٤٩	٦	براهانا	برهانا
١٣٦	٢١	فانظره	فانظره	١٥٠	١	أو لترضى	أو لترضى
١٣٦	٢٢	أتما	إنما	١٥٠	٣	قلبا ختم	فلما ختم
١٣٧	١١	بدى الأمالى	بدى الأمالى	١٥٠	٥	وقولة	وقوله
١٣٧	١٢	أتى	أتى	١٥٠	٧	فبقول	فبقول



ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٥٠	١٠	أفريتم	أفرايتم	١٦٠	١٥	وفي هذين	وفي هاتين
١٥١	٣	لا يحتج به	لا يحتج به			المشاهدتين	المشاهدتين
١٥١	٢١	لا احتمال	لا احتمال	١٦٠	١٦	فبشاهد	فبشاهد
١٥٢	٥	الآخفش	الآخفش	١٦٠	١٧	وبعد ذلك	وبعد ذلك
١٥٢	٢١	جدوة	جدوة	١٦١	٢٧	إذا أخلصها	إذا أخلصتها
١٥٢	٢٣	ونعود بالله	ونعود بالله	١٦٢	١١	إلى فقاً العين	إلى فقء العين
١٥٣	١	وبما يذم	وبما يذم	١٦٢	١٢	فكيف يفقأ	فكيف يفقء
١٥٣	٥	يزعمون	يزعمون			العين	العين
١٥٣	٩	قحزن	قحزن	١٦٣	١٧	فما أراد	فما أراد
١٥٣	١١	لم يسمعوا تلك	لم يسمعوا تلك	١٦٣	٢٢	وأخره	وأخره
١٥٣	٢٤	الراية	الرواية	١٦٤	٦	وإما بتغذية	وإما بتغذية
١٥٥	٢	للنسيان	النسيان	١٦٥	١	كسائر	كسائر
١٥٥	٦	بل فعله كبيرم	بل فعله كبيرم	١٦٥	١٨	لا يقظنا	لا يقظنا
١٥٥	١١	الرسول	الرسول	١٦٦	٩	فيضان ماء	فيضان ماء
١٥٧	٢	وأحدم	وأخدم	١٦٦	٢٣	واقترقوا	واقترقوا
١٥٧	٧	كبيرم	كبيرم	١٦٧	٢	توهمة	توهمة
١٥٧	١٦	إلا ليقربون	إلا ليقربونا	١٦٧	٨	بشوبه	بشوبه
١٥٨	٣	النمة	النمة	١٦٧	٨	بقول ثوبى	يقول ثوبى
١٥٨	٢١	هذه حاله	هذه حاله	١٦٨	٤	وللنبي تشترط	يراعى صدر كل
١٥٨	٢٦	الفتح	الفتح			الذكوره	بيت مع عجزه
١٥٨	٢٧	ولا يحتاج	ولا يحتاج			لأجل الوزن	
١٥٩	٢	فتح	فتح	١٦٨	١٧	يوحى اليهم	نوحى اليهم
١٥٩	٩	والمغفرة	والمغفرة	١٦٩	١	وللبخل	والبخل
١٥٩	١٤	قال بعضهم	قال بعضهم	١٦٩	١٣	حديث ما نبأني	حديث ما نبأني
١٥٩		الفتح	الفتح	١٧٠	٤	من المعجزات	من المعجزات
١٥٩	١٩	والأجل	والأجل	١٧١	١٣	تمالى	تعالى
١٦٠	٣	قول ملك	قول مالك	١٧٤	١٨	التعبير	التعبير
١٦٠	٤	إنما يدخلون	إنما يدخلون	١٧٤	٨	القوليين	القوليين
١٦٠	٨	لوان	لولا أن	١٧٤	١٤	مغ	مع
١٦٠	١٢	قالهما ابن	قالهما ابن	١٧٨	٢٣	فمعجزة	فمعجزة
		سلطان	سلطان	١٧٩	٤	فيما أدعيت	فيما ادعيت

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٨١	٦	لا تاته	لاتأته	١٨٨	١٩	السختيان	السختيان
١٨١	١١	شاؤه	شاوه	١٨٨	٢٠	يجلوا	يجلو
١٨١	١٥	تصفيته	تصفيته	١٨٨	٢١	بالحداق	بالحدق
		وتلخيصه	وتخليصه	١٨٩	٦	وإن	وأن
١٨١	٢٠	الاول	الال	١٨٩	٣١	اللازم	اللازم
١٨٢	٤	إعرابي	أعرابي	١٨٩	١٧	يحيا	يحياها
١٨٢	١٥	سائر	سائر	١٨٩	٢٠	والحمار	أو الحمار
١٨٤	٨	ويبتدأهم	ويبتدئهم	١٨٩	٢٠	تقرو وقرت	توقرو وقرت
١٨٣	١٢	فلت	قبلت	١٨٩	٢١	باب تقب	باب تعب
١٨٤	٩	يا أرض إبلعي	يا أرض ابلعي	١٨٩	١٥	وابن عباس	وابن عباس
١٨٥	٧	يرئى	يرى	١٩٠	٤	كثرا	كثيرا
١٨٥	١٤	لم يريده	لم يريدوا	١٩٠	١٥	حفظ عليه	حفظ عليه
١٨٥	٢٤	بوجوده	بوجوه			القرآن	القرآن
١٨٦	٢٠	الحنة	الجنة	١٩٠	١٩	تختلف	تختلف
١٨٦	٢٤	ومن باب	من باب	١٩١	١	حتى يكتت	حتى يكتب
١٨٦	٢٤	أو غيض	أو غيظ	١٩٢	٨	الكرامات	الكرامات
١٨٦	٢	جبير بن مطعم	جبير بن مطعم	١٩٢	١٥	ولا يستغرب	ولا يستغرب
١٨٦	٥	عتبته	عتبة	١٩٢	٢٠	هذا استخدام	هذا استخدام
١٨٦	٦	في وقته أن	في وقته أن	١٩٢	١٥	غايته استمرار	غايته استمرار
		يحدو حدو	يحدو حدو	١٩٣	١٠	بقرينه	بقرينه
١٨٦	١٦	تلين	تاين	١٩٣	١٣	لا ينافي إطلاع	لا ينافي إطلاع
١٨٦	١٩	يدونها	يدونونها	١٩٣	٢٧	أنه حاصر	حاصر
١٨٧	٢١	وذلك أول	وذلك أول	١٩٤	١٥	ومر الأئمة	ومن الأئمة
١٨٧	٢٦	يشجاشجا	يشجى شجى	١٩٤	١٧	ولما يجوار	ولما يجوز
١٨٨	٢	تغير	تغير	١٩٦	١٥	قواعد	قواعد
١٨٨	٨	يما استحفظوا	يما استحفظوا	١٩٦	١٧	منذ أزمان	منذ أزمان
١١٨	١٠	ولوسهوا المحضر	ولوسهوا	١٩٧	١١	وإنهم	وأنهم
		القرأ نودى	نودى	١٩٩	١	فخذوه	فخذوه
١٨٨	١٣	محله	محله	١٩٩	١٠	ولما جاز عليهم	ولو جاز عليهم
١٨٨	١٤	ولانهار الجمعة	ولانهار الجمعة	١٩٩	٢٠	الانباي	الانباي



ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٠٠	٥	بالنية	بالنية	٢١٣	١٠	الارداة	الارادة
٢٠٠	٦	قال الشيخ	قال الشيخ	٢١٤	٤	قد بما	قد بما
٢٠٠	٢١	فاليستقي	فاليستقي	٢١٤	١٤	والا قعد	والا قعد
٢٠٠	٢٣	ويسرع النفوذ	ويسرع النفوذ	٢١٤	١٦	إجراما	إجراما
٢٠٠	٢٣	ومن ثم	ومن ثم	٢١٤	٢٣	للتنز	للتنز
٢٠٠	٢٤	إخلاطا	إخلاطا	٢١٥	٣	لجائز	لجائز
٢٠١	٥	أو اتساء بهم	أو اتساء بهم	٢١٥	١٤	تكون	تكون
٢٠١	١١	تجزم	تجزم	٢١٥	١٨	إلى اسم	إلى اسم
٢٠٢	٤	قد أثرت	قد أثرت	٢١٥	٢٣	وإضدادها	وإضدادها
٢٠٣	٣	ما ينزل	ما ينزل	٢١٥	٢٤	والخيانة	والخيانة
٢٠٣	٩	إستحييت	إستحييت	٢١٥	٢٥	ف هذه ست	ف هذه ست
٢٠٤	٣	من سر	من سر	٢١٥		عشرة له	عشرة عقيدة
٢٠٦	٢	الحائزات	الحائزات	٢١٦	١٥	المدكور	المدكور
٢٠٦	٢٦	فأعرف	فأعرف	٢١٧	١	بسورة الأقوال	بصورة الأقوال
٢٠٧	٦	في التحير	في التحير	٢١٧	٥	اثان	اثان
٢٠٧	٨	أن المعنى	أن المعنى	٢١٧	١٨	الونشريسي	الونشريسي
٢٠٧	١٣	فكأنامتساوين فكانا	فكأنامتساوين فكانا	٢١٩	٣	كبير	كبير
٢٠٨	٤	إلا إفتقار	إلا إفتقار	٢١٩	١٢	تعليم	تعليم
٢٠٩	٦	هو النور	هو النور	٢١٩	١٤	في تمتع	في تمتع
٢٠٩	٢٣	أوشا كاهولعل	أوشا كاهولعل	٢٢٠	٢٢	فلا مشاحة	فلا مشاحة
٢١٠	٢	ولعل	ولعل	٢٢١	٣	لا يتناولوه	لا يتناولوه
٢١٢	٤	في الحكم	في الحكم	٢٢١	٨	النفي	النفي
٢١٢	١٤	المصلق	المصلق	٢٢١	٩	فالف في ذلك	فالف في ذلك
٢١٢	١٥	أعلم أن إستلزام	أعلم أن إستلزام	٢٢١	١١	كل ذي حق	كل ذي حق
٢١٢	١٩	بإستغائه	بإستغائه				

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٢١	٥١	مأدعاه	مادعاه	٢٤٤	١٧	أنباء الأنباء	أنباء الأنباء
٢٢١	١٧	وهو أدعاه	وهو ادعاه	٢٤٩	١٤	غلى مشكلات	على مشكلات
٢٢١	١٨	مأدعاه	مادعاه	٢٥١	٦	وتصيرها	وتصيرها
٢٢١	٢١	فيما أدعاه	فيما ادعاه	٢٥١	٢٤	أرجعوني	أرجعون
٢٢١	٢٢	ما أدعاه	مادعاه	٢٥٤	١٢	وم منسا	ومعناه
٢٢٢	١	يقدر في الذهن	يقدر في الذهن	٢٥٦	١	بيننا	بيننا
٢٢٢	٣	يحدث	يحدث	٢٥٦	١٩	فير مؤمن	فهو مؤمن
٢٢٢	٧	بما أدعاه	بما ادعاه	٢٥٦	٣٤	قالمراد	قالمراد
٢٢٢	٢٧	هذين الوجهين	هذين	٢٥٩	٧	من ماهية إيمان	من ماهية إيمان
		الذين	الوجهين			إيمان زيد	زيد
		الذين	الذين			يهو ادنه	يهو دانه
٢٣	١٨	حقيقا	حقيقا	٢٦١	٥	يهو ادنه	يهو دانه
٢٣	٢٧	التثيب	التثيت	٢٦١	٢١	تطهير	تطهير
٢٤	٢	لأن إله	لأن الإله	٢٦٢	١٢	في الآي	في الآي
٢٢٤	٢٢	الوصيفة	الوصفية	٢٦٣	٦	فاسمها	فاسمها
٢٢٤	٢٢	لا اعتراض	لا اعتراض	٢٦٤	٣	في أصل المعنى	في أصل المعنى
٢٢٤	٢٥	منتفيه	منتفية			السجلة	السجلة
٢٢٤	٢٦	إلى الاستثناء	إلى الاستثناء	٢٦٥	٥	بلى	بلى
٢٢٤	٢٨	والاستثناء	والاستثناء	٢٦٥	٧	الحمدله	الحمدلة
٢٢٤	٢٩	بكون اسم	بكون اسم	٢٦٧	١١	السموات	السموات
٢٢٥	٢٣	حقيقة إله	حقيقة الإله	٢٦٨	١٢	ييل	بل
٢٢٦	٢٧	الجم العفير	الجم العفير	٢٦٨	١٧	اللهم صلى	اللهم صل
٢٣٠	٨	أن إله	أن الإله	٢٦٨	١٩	الشهير	الشهير
٢٣٠	٩	وليس لك	وليس لك	٢٧٢	٣	ثم	ثم
		أن يجب	أن يجب	٢٧٢	١٥	قان قلت	قان قلت
٢٣١	٤	في الأقارر	في الأقارير	٢٧٢	١٨	تطهير	تطهير
٢٣١	٦	فلا إنتفاء	فلا انتفاء	٢٧٤	٢٧	ورفعن	ورفض
٢٣٢	١٦	أهللاه مع الله	أله مع الله	٢٧٤	٢٢	في يده	في يده
٢٣٥	١٥	وعله بنائه	وعلة بنائه	٢٧٦	٢	الالهية	الالهية
٢٣٨	١٩	المتوصلة	المتأصلة	٢٧٦	٢١	الدى	الذى
٢٤٣	١٤	كما في الصبان	كما في الصبان	٢٧٦	٢٤	وإكثاراً	وإكثراً
				٢٧٧	١٨	الجراء	الجزاء



ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٧٩	٥	فاذا فصل	فاذا صلى	٣٢٧	١٣	لغاتهم	لغاتهم
٢٨٠	١	الكرامات	الكرامات	٣٢٩	٥٠	العقائد	العقائد
٢٨٠	١٤	وظائف	وظائف	٣٣١	٥	وابن مردويه	وابن مردويه
٢٨٠	١٧	ومرتبه	ومرتبه	٣٣٢	٦	أفردت	أفردت
٢٨١	٢٧	هيئته	هيئته	٣٣٢	٩	الإحاديث	الإحاديث
٢٨٢	١	لا يرى أثر	لا يرى عليه	٣٣٥	١٣	البيضاوي	البيضاوي
		أثر		٣٣٥	٢٧	أنظرط	أنظرط
٢٨٢	١٥	لا تخلوا	لا تخلو	٣٣٦	١٩	المقاصد	المقاصد
٢٨٢	٢٧	الكامل - هو	الكامل وهو	٣٣٦	٢٦	من بالنقص	من بالنقص
٢٨٣	١	وأن محمد	وأن محمداً	٣٣٧	٦	ولا استنقبا	ولا استثقال
٢٨٤	٤	سوصوف	موصوف	٣٣٨	١٥	وأحيب	وأجيب
٢٨٥	٢٢	وخزوج	وخروج	٣٤٢	٢٧	لفوله	لفوله
٢٨٦	٦	فيعامل	فيعامل	٣٤٣	١٨	الملائكة	الملائكة
٢٨٧	٨	وابل	وابل	٣٤٥	٥	ذعواي	ذعواي
٢٨٨	١٠	من قتل	من قتل	٣٥٢	١٦	الاقوال بأنها	الاقوال بأنها
٢٨٨	١٦	أوالتواطى	أوالتواطؤ	٣٥٢	٢٠	كعشية	كعشية
٢٩٥	٣	قرله	قوله	٣٥٤	٣	يحيها فيها	يحيها فيها
٢٩٩	٦	تخييلة	تخييلة	٣٥٥	٢	ينمات	ينمات
٣٠٠	١١	يعنى وأما	يعنى وأما	٣٥٥	٣	وقد إقيمت	وقد أقيمت
		يقوم	ما يقوم	٣٥٦	١٨	بالأربعين	بالأربعين
٣٠١	٢٧	واقصر	واقصر	٣٥٧	٢٢	عشر آيات	عشر آيات
٣٠٥	١٧	آئينام	آئينام	٣٥٨	٩	إلارض	إلارض
٣١٩	٢٤	الظر	النظر	٣٥٨	١٠	فيتعبه	فيتعبه
٣٢٠	٢٥	كالمرج	كالسراج	٣٦١	٣	الفام	الفام
٣٢١	١٨	أبرمتونا	أبرمتونا	٣٦٣	٦	وشهيد	وشهيد
٣٢٢	١٥	الذات فقط	الذات العلية	٣٦٥	٨	في النار كجبل	في النار كجبل
		العية	فقط	٣٧٢	٢٦	فيما يأتي	فيما يأتي
				٣٧٨	١٧	الدولب	الدواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٣٧٨	٢٢	منقوض بن	منقوض بمن	٤٣١	٤	الامدى	الامدى
٣٨٤	٢٢	فيقتصر	فيقتصر	٤٣٢	١٤	وجوده	وجود
٣٨٧	٢٧	ثقل	ثقل			الشرط	الشرط
٣٨٨	١٧	الكبيرة	الكبيرة	٤٣٥	١٨	لثلاثة	لثلاثة
٣٩٩	٢٦	يجمع	يجمع	٤٤٣	١٢	مصلوبا	مطلوبا
٤٠٠	١٥	يعضهم	بعضهم	٤٤٥	١٨	مصلوب	مطلوب
٤٠٠	١٦	هو الظاهر	اه والظاهر	٤٤٦	٤	ظلم العلم	طلب العلم
٤٠١	١٦	ملك وجنة	ملك وجنة	٤٤٨	٧	الاعربى	الاعرابى
٤٠٣	١٤	توليف	مؤلف	٤٤٩	١٥	مساوات	مساواة
٤٠٥	١٩	انتظرته	انتظرته	٤٥٦	٢٤	سنة	سنة
٤١٩	١٨	المعروضين	المعروضين	٤٦٩	٥	وعان	نوعان
٤٢٦	١٢	بعدهاذه	بعد هذه	٤٦٩	١٠	بالنبات	بالنبات

تم بحوله تعالى والمرجو من القارى الكريم أن يصلح بقلبه ما وقع من الخطأ في هذا الكتاب  
عند مذاكرته وله من الله حسن الجزاء ؟





















